

Bolgár Dániel

Kíméletlen uzsorásokból kaftános puritánok

A zsidó páriakapitalizmus elméletének története

Bizonyára mindenkinek ismerős a történet arról, hogy a zsidók szerencsésüket szerencsétlenségüknek köszönhetik: azért tettek szert nagyarányú előnyökre az emancipáció után, mert a modernitás előtt ki voltak taszítva a társadalomból, közelebből, a keresztények elzárták előlük a becsületesnek tételezett kereseti és befektetési lehetőségeket, páriák voltak. Nem lehetett ingatlanjuk (földjük, házuk), ki voltak rekesztve a céhes keretektől is, nem vállalhattak hivatalt, ezért kénytelen-kelletlen kereskedésbe, illetve pénzügyi szolgáltatások végzésébe, hitelezésbe fogtak. Az így fialtatott tőkét pedig jobb híján újra és újra befektették a nyereséggel együtt, tőkét halmoztak fel. A modern korban, a korlátozások megszűnésével likvid tőkéjüket és speciális tudásukat, voltaképp vállalkozókedvüket, jóval nagyobbserű keretek közt mozgósíthatták, és ez előnyt jelentett a versenyben, akár az üzleti életen kívül is.

A történet a zsidók és keresztények közötti egyenlőtlenségek termelődésének klasszikus rejtvényét igyekszik megfejteni, és talán a legnépszerűbb változata annak a – nevezzük így – páriakapitalizmus-elméletnek, amely a zsidó siker titkát a zsidó kívülállásban találja meg. Ebben a tanulmányban két úton próbálok közelebb férkőzni ehhez a magától értetődőnek tűnő magyarázathoz. Először kitapogatni törekszem ennek a (galamblelkű) elképzelésnek az (ordas) leszármasztását, azaz megkísérlem kidolgozni, megalkotni a tézis keletkezésének alapvetően németországi, majd formálódásának magyarországi történetét. Ezután pedig azt latolgatom röviden, mennyire hasznosítható ez a teória az empirikus vizsgálatban, lehet-e a páriakapitalizmus elméletének ma is érvényes tanulsága a zsidó-nem zsidó egyenlőtlenségek kialakulásának történeti értelmezésében. Azt igyekszem megállapítani, kellőképp hihető, logikus és alátámasztott-e ez a teória.

A PÁRIAKAPITALIZMUS FOGALMÁNAK SZÜLETÉSE

Az elképzelés ugyan nem akárhol, hanem a német társadalomtudományosság műhelyében körvonalazódott apránként, ám még ennél is tekintélyesebb és régiebb az ősforrása. A vizsgált elmélet csíráit a középkori kereszténység ökonómiai tanításaiban találjuk meg. Az egyház számára az akceptálható és elfogadhatatlan gazdasági viselkedések elkülönítésében kulcsszerepet kapott az uzsora fogalma. Ez mást

jelentett akkoriban, mint manapság: nemcsak a pénz túlon túl nagynak érzett kamatra kölcsönzését takarta, hanem bármiféle kamat követelése uzsorának, azaz igazságtalannak, tilalmasnak és természetellenesnek számít(hat)ott, ide sorolód(-hat)tak mindazon ügyletek, amelyek verejték nélkül hoztak nyereséget, a hozam nem munkát ellentételezett, hanem a pénz fialt pénzt.¹ Az uzsorás fogalmával két fontos dolog történt a 12–13. század során az egyházi ökonómiai diskurzusban: egyrészt elszaporodott, másrészt elzsidósodott.² Ekkortól megrögzült az asszociáció a kiérdemeletlen hasznot hozó, lenézett, gyomorforogató nyereszkesedésnek felfogott gazdasági tevékenységek és az eszményi középkori kirekesztett, a zsidó alakja között. Megszületett a zsidó uzsorás közképe, amely nem tűnt el a kora újkorban,³ sőt a 19. században sem.⁴

Karl Marx

A sztereotípa történetének első fontos állomása számunkra Karl Marx híres-hírhedt, 1843-ban elkészült *A zsidókérdéshez* című röpirata volt. Az írás az ifjú hegelianusok egyikeként ismert filozófusnak, Bruno Bauernek *A zsidókérdés* című, a zsidók emancipálásának helyességét mérlegelő munkájára válaszolt. A mi céljainkhoz elegendő megfigyelni, hova lyukad ki az írás végére a fiatal Marx: a zsidó evilági vallása miatt érdekes jelenség. Márpedig akként szemlélve a judaizmus alapelve a gyakorlati szükséglet, az önzés, a zsidó istene a pénz, illetve a váltó, kultusza pedig – ahogy az első magyar fordítás⁵ készítője, Csizmadia Sándor viszszaadta – a cserebere.⁶ Ez utóbbi szó a Marx által használt héber eredetű kifejezéshez (*Schacher*) képest, mai szemmel, túl játékos. A kifejezés nemcsak adás-vevést, hanem kimondottan erkölcstelen, hasznot hajszólo, csalással egyenértékű, kisszerű kereskedést jelöl, amely során nem a munka fialja a pénzt, és amely elszakíthatatlan volt a németben az uzsora (*Wucher*) fogalmától, továbbá az üzletelés zsidó típusát jelentette.⁷ Ennek megfelelően az újabb fordítás már kufárkodásra magyarította.⁸ Marx tehát itt a jelek szerint magáévá tette a hagyományos keresztény szemléletet arról, hol húzódik a határ becsületes és becsstelen jövedelemszerzés között, és a gátlástalan nyereszkesedést, megint csak a keresztény

¹ Le Goff 1988: 9–45; Müller 2010: 15–28.

² Le Goff 1988: 9–10, 23–26, 35–38; Little 1978: 42–57; Todeschini 2008.

³ Erre lásd például Angliából Hawkes 2010: 67–71; Németországból Hsia 1995 és Bireley 2006: 253–254, 265–266.

⁴ Marx zsidóábrázolását védelmezve Hal Draper térképezte fel a 19. századi német és európai szellemi életet abból a szempontból, mennyire volt elterjedt ez a képzet (Draper 1985). Lásd még Penslar 2001: 44–46.

⁵ Marx 1903a; Marx 1903b.

⁶ Marx 1903b: 491.

⁷ Megill 2001: 146, 318–319; Penslar 2001: 44.

⁸ Marx 1957: 373.

tradíciónak megfelelően, a zsidó alakjához társította.⁹ Sokan megfigyelték már a marxizmus vallási jellegét, és kifejezetten a kereszténység és a marxizmus közötti szerkezeti és eszmei hasonlóságokat is.¹⁰ Richard Tawney emlékezetes megfogalmazásában: „az utolsó skolasztikus Karl Marx volt”.¹¹ Még sincs szükség arra, hogy valamiféle reflektált döntésnek lássuk azt, hogy *A zsidókérdéshez* felvette a keresztény hagyomány fonálát az uzsora kérdésében. Sokkal egyszerűbben is megmagyarázható, miért ábrázolta Marx úgy a zsidót, ahogy, ha nem felejtjük el azt a kontextust, amiben a szöveg született:¹² mert – akárcsak sok más kortársa – vitapartnere, Bruno Bauer ezt mondta róluk.¹³

Marx tehát, ahogy vitákban szokásos, elfogadta a másik fél igazát egy kérdésben, mert alkalmas kiindulópontnak tartotta ahhoz, hogy kifejtse saját fel fogását, igazi mondanivalóját. Marx mondanivalója pedig ez volt: meglehet, a zsidó evilági vallása a pénz, ez azonban immár mindenki vallása lett, mindenki lelke az uzsoráséhoz vált hasonlónvá. Azaz Marx nemcsak a zsidókat látta gát lástalan nyerészkedőnek, hanem a modernitás egészét uzsorásvilágként értette meg. 1844-ben *A szent család vagy a kritikai kritika kritikájában* Marx és Engels így beszél erről: „a szabad polgári társadalom» teljességgel kereskedelmi zsidó lényegű [...]. A mai világ [...] szíve legmélyéig zsidó.”¹⁴ Ebből pedig már világosan következik, hogy a fő feladat nem a zsidó emancipálása, hanem a világ emancipálása a zsidótól (értsd: a maga elzsidósodottságától), vagyis az uzsorától. Marx szavait használva: ha pusztá politikai egyenjogúsítás helyett „emberi emancipációt” akarunk, magyarán egy boldog világot, akkor olyan küzdelmet kell folytatni, amiben az ellenség nem „a zsidó korlátoltság”, hanem „a társadalom zsidós korlátoltsága”.¹⁵ *A szent család* így mondja ezt: „a zsidó lényeg megszüntetésének feladata igazában a polgári társadalom zsidó voltának, a mai életgyakorlat ember telenségének – amely a pénzrendszerben éri el csúcspontját – megszüntetésében áll”.¹⁶

Ha az érdekelne minket, ami rendszerint a szöveg elemzőit szokta, nevezetesen antiszemita volt-e Marx, akkor az lenne ennek a helyes olvasata, hogy

⁹ Ezt hangsúlyozza például Muller 2003: 181–192; Muller 2010: 34–45; Karp 2008: 235–269.

¹⁰ A legveretesebb talán Raymond Aron és Karl Löwith elemzése. Aron világi vallásként írta le a marxizmust (Aron 2006: 263–288). Löwith érvelése (Löwith 1996: 45–64) oda konkludált, hogy „a történelmi materializmus a nemzetgazdaság nyelvén megfogalmazott üdvtörténet” (Löwith 1996: 57).

¹¹ Tawney 1926: 36.

¹² Carlebach 1978: 104–124.

¹³ „Ezt a bizonytalansági tényezőt [ti. azt, hogy amíg a szükségletek kielégítésének igénye létrehozza a polgári társadalmat, egyúttal – mint önzés – veszélyezteteti is azt] nem a zsidók hozták létre – ez a polgári társadalom vonása. Nem felelősek azért, hogy létrejött, de egy másik kérdés, vajon érdemüknek kell-e tekinteni, hogy ezt – az uzsora révén – kihasználták és kizárólagos uralmuk alá vonták anélkül, hogy a polgári társadalom egyéb köreibe bekapcsolódtak volna” (Bauer 1843: 8–9).

¹⁴ Marx–Engels 1958: 108, 112.

¹⁵ Marx 1903b: 491–496.

¹⁶ Marx–Engels 1958: 108–109.

– miközben a zsidókról nevezte el a világ fertelmességét¹⁷ – tagadta a zsidó és az uzsoráság közti asszociáció kizárólagosságát:¹⁸ a zsidók ugyan rosszak, de mindenki más is az. A zsidó uzsorás képzele felől közelítve azonban célszerűbb ugyanezt úgy mondanunk: Marx kiterjesztette a zsidókkal szemben felhozott vádakat az egész társadalomra. Ezt az eljárást azonban megint nem lehet teljesen újszerűnek tekinteni. Már a középkorból és a kora újkorból is ismerünk olyan szövegeket, amelyek a zsidó uzsorás üzelmeinek taglalását a keresztények kapzsiságának bírálatává transzformálták.¹⁹ Úgy látszik, *A zsidókérdéshez* című vitairatnak az a része, ami miatt mi, mai olvasók annyira megdöbbenünk, és amit annyira érdekfeszítőnek találunk, nem tartalmaz különösebben eredeti meglátást.

Marx gondolatmenetének jelentőségét azonban ennek ellenére is nehéz lenne túlbecsülni. Ezeket a nem egészen eredeti elgondolásokat ugyanis az a személy írta le, aki kidolgozta a marxizmus nevű tudományos rendszert. A későbbi tudósok, ha éppen nem a Marx-biográfia iránti érdeklődésüket elégítették ki, csakis e fejlemény fényében értékelhették a szöveget. Az pedig innen közelítve a későbbi marxi gondolatrendszer előképe, a kulcsfogalmakat már felfedezhetjük benne, csak a szótár egészen eltérő. Amit *A zsidókérdéshez Schachernek* (uzsorázásnak) nevez, azt Marx később szétválasztotta és átnevezte pénzt fiadzó pénzre, értéket fiadzó értékre, azaz tőkére, illetve ennek szaporulatára, vagyis profitra, kamatra. Az uzsorást később tőkésnek hívta. Végül lecserélte a világ zsidós korlátoltságát néha kapitalizmusra,²⁰ sokkal többször kapitalista termelési módra. Ennek következtében *A zsidókérdésheznek* az az állítása, miszerint a társadalom egyszer csak úgy kezdett el viselkedni, ahogy korábban az uzsorázó zsidók, annak, aki értesülve volt a marxizmusról, egyúttal a következő történeti állítást is jelentette: a zsidók már akkor kapitalisták voltak, amikor a keresztények még nem. Az tehát, aki a modern világ születését a későbbiekben a kapitalizmus győzelmeként, a kapitalista szemlélet szétterjedéseként kívánta elbeszélni, a kapitalizmus eredetét kutatva szembe találta magát a Marx által útjába állított premodern zsidó uzsorás alakjával, akinek már akkor jól ment az üzletelés, amikor mások még csak az áldozatai voltak üzleti tehetségének. Ezt az alakot vagy be kellett építenie saját sztorijába, vagy ki kellett kerülnie valahogy. Úgy fest, *A zsidókérdéshez* után annak tisztázásához, hogy lett az új világ annyira más, mint a régi, a zsidó siker titkának megfejtésén keresztül vezetett az útja annak, aki a kapitalizmusban vélte felfedezni a modernitás lényegét.

¹⁷ Ezt emeli ki Katz 2001: 241–247.

¹⁸ Ezt hangsúlyozza például Fine 2014: 147–151; Leopold 2007: 167–168.

¹⁹ Nirenberg 2016: 272–273; Hsia 1995: 165–168; Ginzburg 1995: 211–212.

²⁰ Marx 1955: 509, 707.

Werner Sombart

A kapitalista szellem genezisének felekezeti háttéréről szóló vita – egy a páriakapitalizmus tézise szempontjából kitérőt jelentő tanulmány után²¹ – Max Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* (1904/1905) című munkájának megjelenésével lángolt fel. A mű első kiadása csak azért érdekes nekünk, mert ugyan megállapított egyfajta rokonságot a judaizmus és a puritanizmus között, ám egyáltalán nem foglalkozott azzal az eshetőséggel, hogy nem a puritánoknál, hanem a zsidóknál jelentkezett először az új kapitalista gondolkodásmód,²² nem törődött a marxi ajánlattal.

Weber hallgatására 1911-ben reagált Werner Sombart *Die Juden und das Wirtschaftsleben* (A zsidók és a gazdasági élet) című munkájával, amely egyúttal saját addigi életművét is revideálta.²³ Mert Sombart *Der moderne Kapitalismus* (A modern kapitalizmus) című könyvének 1902. évi első kiadásában ugyan már felvetette, hogy a zsidók „megtestesítik a kapitalista üzletemberi szellemet”,²⁴ de ez akkor még csupán mellékes körülmény volt beszámolójában, óvott attól, hogy a „zsidó faktor” jelentőségét bárki túlbecsülje a modern kapitalizmus születésében.²⁵ Ellenben *A zsidók és a gazdasági életben* Sombart már hivatkozott az általa zsidóként meghatározott Marx röpiratára, amely szerinte mélyére látott a zsidó léleknek,²⁶ és – Weberrel ellentétben – azt tartotta helyesnek, ha vizsgálódása Marx állításából indul ki: az első (modern) kapitalisták a zsidók voltak, nem a puritánok.²⁷ Marx azonban semmiféle útmutatást nem adott arról, miért épp a zsidókban alakult ki először ez a mentalitás. Sombart könyve ennek a hiányságnak a pótlására vállalkozott.²⁸

A zsidók és a gazdasági életéről nehéz röviden írni, mert abban úgyszólván minden megtalálható (ráadásul majd mindennek az ellenkezője is²⁹). Sombart fáradhatatlanul sorolja azokat a tényezőket, amelyek szerinte a zsidók sajátos üzleti kedélyét kialakították. Például a földrajzi szétszóródottságot, az idegenséget, az állampolgári jogaik csökevényességéből adódó politikai közömbösséget, a vallási előírásokat, az örökletes, faji tulajdonságokat, a környezeti hatásra formálódó zsidó karaktert. Ezek között kétségtelenül vannak olyanok, amelyek

²¹ Roscher 1875.

²² Az első kiadás zsidókról szóló megjegyzéseire, illetve a két kiadás közti különbségekre: Ghosh 2006, különösen 247.

²³ Mendes-Flohr 1976; Loader 2001: 640–650.

²⁴ Sombart 1902a: 349.

²⁵ Sombart 1902b: 389–390.

²⁶ Sombart 1911: 469.

²⁷ Pontosabban úgy vélte, hogy a puritanizmusnak azok az eszméi, amelyek a puritánt előkészítik a kapitalizmusra, még tökéletesebben és még sokkal korábban megelérhetők a judaizmusban. Sombart a puritanizmust a kereszténység judaizáló típusaként mutatta be. Mint nyersen mondja: „a puritanizmus judaizmus” (Sombart 1911: 292–295).

²⁸ Sombart munkáját ugyancsak a marxi tézis tudományos bizonyítására tett kísérletként érti Carlebach 1978: 228.

²⁹ Az ellentmondások közül többre felhívja a figyelmet Felkai 2006: 287.

előnyt jelenthettek a gazdasági életben, ha léteztek. Azonban csak egy olyat találunk köztük, amely – legalábbis logikailag – többé-kevésbé kielégítő magyarázatot képes adni arra, hogy a modern kapitalizmusra és a zsidókra jellemző szemlélet³⁰ olyanná válhatott, amilyenek azt Sombart leírta, és amely a későbbi diskurzusban karriert futott be. Arról az egyébként meglehetősen rövid, a szakirodalom által is rendszerint csak megemlített szakasról van szó,³¹ amelyben a szerző azt fejtegeti, a zsidók ereje abban rejlett, hogy önkéntes elzárkózásuk következtében³² idegenek voltak Európában.³³ Mint Sombart egy Németországban és Franciaországban már az 1820-as évek óta közkeletű³⁴ metaforát alkalmazva mondja: a zsidók „megvetett páriakasztot”³⁵ képeztek, „kasztszerű elszigeteltségben”³⁶ éltek.

De hogy keletkezett vajon a jöttmentségükből profitjuk? Hogyan kamatozhatott egy olyan – első pillantásra – módfelett kellemetlen körülmény, mint a kívülállóság? Jövevénységük egyrészt magával hozta, hogy nyitott szemmel jártak. Vagyis a meggyökeresedettekkel ellentétben értelmezően viszonyultak mindahhoz, élénk figyelemmel kísérték mindazt, ami körülöttük folyt. Hamarabb észlelték, hatékonyabban kihasználták a szerzési lehetőségeket, mert megélhetésüket meg kellett alapozniuk.³⁷ Sombartnak ez az érve azonban inkább még csak elterelő hadművelet. Ugyanis nincs az a figyelő tekintet, ami önmagában érthetővé tenné, hogy valakinél kialakul az a Sombart által kereskedőinek, másutt burzsoának nevezett mentalitás, amit a zsidóknál fedez fel legkorábban, és amely aztán a modern kapitalizmus megkülönböztető jegyévé válik.

A lényeg az, hogy szerinte akkor, amikor az emberiességi megfontolásokat még nem találták fel (ezen kétségkívül valamilyen modernitás előtti időszakot ért), az idegenekkel fenntartott kapcsolatokra nem vonatkoztak erkölcsi szabályok, az emberek nem csináltak lelkiismereti kérdést abból, mit művelnek egy idegennel. A zsidóság minden országban törpe minoritás volt, következésképp – okoskodik Sombart – a keresztények csak néha kerültek kapcsolatba vagy versenyhelyzetbe üzletileg egy zsidóval, akivel cudarul bánhattak. A zsidók viszont majdnem mindig nekik idegenekkel, keresztényekkel érintkeztek. A keresztényeknek az önfeledt nyereszkedés az idegenek kárára így kivételes lehetőség volt, a zsidók előtt azonban folyton alkalom adódott rá, így nyugodtan az

³⁰ „Mert valójában ők [ti. a zsidók] azok, akik a gazdasági életet modern szellemmel itatják át; mert ők azok, akik a kapitalizmus leglényegét először teljességében kifejlesztik” (Sombart 1911: 24).

³¹ Egyetlen tanulmányt ismerek, ami komolyan foglalkozik ezzel a szakasszal: Bodemann 2010: 125–126.

³² Sombart 1911: 282–285.

³³ Ugyancsak az idegenséget tekinti Sombart zsidóértelmezése magjának Mitzman 1973: 251–254.

³⁴ Shmuely 1968: 170–171.

³⁵ Sombart 1911: 429.

³⁶ Sombart 1911: 206.

³⁷ Sombart 1911: 205–206.

idegeneknek fenntartott gátlástalanság köré szervezhették normál üzleti gyakorlatukat. Mindez a zsidóknál megrögzítette a „belső morál” és a „külső morál” elkülönülését, vagyis azt, hogy amíg a zsidó-zsidó kapcsolatok szigorúan szabályozottak voltak, addig a külvilágot a zsidóság erkölcsi senkiföldjének nézte, a nem zsidókkal érintkezés során az volt az egyetlen szabály, hogy nem volt szabály.³⁸ Ez Sombart szerint a leglátványosabban abban nyilvánult meg, hogy a judaizmus nem engedte kamat szedését a hitsorsosoktól, de a nem zsidóktól minden további nélkül.³⁹ Ezzel eljutottunk ebben a szövegben is az uzsorás zsidó képéhez, itt is ő példázza a zsidó gazdasági viselkedés amoralitását, csak most már végre megvilágította a tudomány, mi állt visszatetsző viselkedése hátterében.

Sombart az eredetileg idegenek számára kidolgozott és bejártott, „zsidó módi szerinti” üzletmenetet – tehát az ügyeskedést, árletörést, minőségrontást, hamisítást, vevőkábítást, tukmálást, szóval csupa olyasmit, amit anno becsapásnak, átverésnek, megkárosításnak, csalásnak értékeltek⁴⁰ – hívja modern kapitalizmusnak. Werner Sombart modern kapitalizmusára tehát az jellemző, hogy nem köt szokás, nem köt morál, nem köt emberi érzés, s így semmi sem marad az okszerű kalkuláció formájában megjelenő önzés antropológiai állandóján kívül. A kapzsiság szabadjára engedése, minden más emberi elfojtása. Nem más ez, mint a nyereségvágy kiélése kímélet nélkül, üzleti pszichopátia, és ez tette szerinte gazdaggá a zsidókat. A zsidó sikert tehát így magyarázza Sombart: a zsidóknál idegenségük már az újkor előtt kialakította a modern kapitalista szellem néven ismert „személyiségzavart”, így náluk a szerzési ösztönt már akkor nem korlátozta semmi, amikor a keresztények még szemérmesek voltak ebben a tekintetben. Még rövidebben: társadalmon kívülállásuk tette lehetővé a zsidóknak, hogy előnyre tegyenek szert, méghozzá a társadalom kárára.

Max Weber

Werner Sombart munkája afféle kötelező értelmiségi olvasmány lett, úgyhogy Max Weber nem hagyhatta figyelmen kívül a kihívást. *A zsidók és a gazdasági élet* megjelenése után Weber elkezdte azt a kutatást, amelynek gyümölcse a később *A világvallások gazdasági etikája* című sorozatban megjelent hosszú tanulmány lett az antik zsidóságról, és a *Gazdaság és társadalomban* is találunk fejtegetéseket a tárgyról. Weber ezekben átvette Sombart indiai szóképét, mármint azt, hogy kollégája kasztszerű elkülönülésként, páriasorsként írta le a zsidók helyzetét.

Az ókori zsidóság számunkra fontos tézisei a következők: 1) a zsidó párianép, 2) ezt nem külső kényszer alakította ki, hanem „önkéntes gettóegzisztenciáról” van szó, 3) végül a zsidók páriahelyzete rögzítette „a belső és külső morál dualiz-

³⁸ Sombart 1911: 206.

³⁹ Sombart 1911: 282–292.

⁴⁰ Sombart 1911: 136–197, 432.

musát”.⁴¹ Az, hogy a zsidó párianép, annyit tesz: rituálisan elkülönül a környező társadalomtól, nem rendelkezik politikai autonómiával (nincs saját országa), hátrányosan megkülönböztetett, megvetésben és üldöztetésben van része.⁴² Mindez régtől érlelődött, de mindenekelőtt a babiloni fogság, illetve Ezsdrás és Nehémiás idején állt elő, amikor a zsidóság olyan vallási előírásokat dolgozott ki, amelyek lehetetlenné tették az egy asztalnál étkezést nem zsidókkal, illetve tiltották a közösségen kívüli házasodást.⁴³ Hogy mi eredményezte ezt az önkéntes rituális elkülönülést, és miért tűrte el a zsidóság az ezzel járó folytonos megaláztatást? Jahve zsidóknak szóló, parancsolatai betartása esetén érvényes üdvígéretében gyökerezett a szeparálódás, illetve ez tette elviselhetővé a szenvedéseket is.⁴⁴ A páriát azzal járt, hogy a külső és belső morál eredetileg minden népnél megfigyelhető⁴⁵ különbözősége a zsidók esetében tartósan bizonyult: az idegennel szemben minden további nélkül meg lehetett tenni azt, amit a hitsorsossal szemben szigorúan tilos volt. A zsidóknak nem zsidókkal szembe kerülve nem voltak erkölcsi aggályaik, az idegen egyúttal ellenség is volt.⁴⁶ Mindez nem tűnik huszáros ellentámadásnak: Weber mondandója nem egyszerűen hasonlít arra, amiket Sombart állított a zsidóságról, hanem pontról pontra követi azt, legfeljebb vitapartnerénél alaposabban kidolgozta, mit is jelent, hogyan alakult ki mindez. Weber magáévá tette az önkéntes marginalitása miatt a margó másik oldalán lévőkkel szemben kegyelmet nem ismerő zsidó képét.

Azonban ez a Sombarttól átemelt, Shylock-szerű alak Weber elbeszélésében csupán szerény mellékszerepet kapott a régi világ eltörlésében és a modernitás győzelmében, amint *A protestáns etika* átdolgozott, 1920. évi kiadásából kiderül. Miért csak mellékszerepet? Hogy válaszolhassunk, először meg kell értenünk, milyennek látta Weber Sombarthoz képest a modern kapitalizmus szellemét.⁴⁷ Emlékezzünk arra, hogy Sombart úgy vélte, a (modern, kereskedői, burzsoá) kapitalista érzület a csillapíthatatlan nyereségvágy, és ez a zabolátlan profit-hajhászat senkit sem jellemez jobban, mint a kifelé senkivel együtt érezni nem tudó páriát. Weber szerint is ez jellemzi a páriát, de az már félreértés nézete szerint, hogy ez az érzület lenne a modern kapitalizmus hajtóereje. Weber felfogása az, hogy a (modern, kapitalizmus névre méltó) kapitalizmus létrejöttéhez ugyan valóban szükség volt a kielégíthetetlen nyereségvágyra, de nem akármilyenre, hanem annak egy meghatározott fajtájára. Ez pedig – mint a *Világvallások gazdasági etikájának Előzetes megjegyzése* mondja – „a folyamatos, racionális, kapitalista [?] üzemben szerzett nyereségre, mindig megújuló nyereségre, tehát »jövödelmezőségre« való törekvés”.⁴⁸ Ez a buzgólkodás egyáltalán nem élvezetek

⁴¹ Weber 2007a: 448.

⁴² Weber 1992: 196–197; Weber 2007a: 448.

⁴³ Weber 2007a: 605–629.

⁴⁴ Weber 2007a: 449, 634–641, 197–198, 306.

⁴⁵ Weber 1979: 283.

⁴⁶ Weber 1979: 284–286; Weber 1992: 306; Weber 2007a: 610–613.

⁴⁷ Weber 1995: 37–70.

⁴⁸ Weber 2007b: 12.

reményében folyik, hanem kötelességtudásból, hivatásszerűen, „etikusan színezett életszabállyá”⁴⁹ válik, az egyén szemében etikai indokoltsággal bír. „A pénzszerzést az embert kötelező öncél gyanánt” fogják fel.⁵⁰ Ahol e célból, mégpedig ilyen módon tüsténkednek, ott megjelent a Weber érvelése szerint a modern kapitalizmus kialakulásához elengedhetetlen érzület, a kapitalizmus szelleme, vagyis „a hivatásszerűen, rendszeresen és racionálisan törvényes nyereségre” törekvés.⁵¹

Nos, azt kell eldöntenünk, elképzelhető-e Weber gondolatrendszerében, hogy elsőként a zsidókat mozgatta ilyen szellem. Weber szerint erre a kérdésre akkor tudunk felelni, ha megvizsgáljuk a Sombart által megfigyelt pária mivoltuk következményeit. A páriahelyzettel együtt járó kettős mérce egyfelől ügyebár azt jelentette, hogy a zsidó-zsidó érintkezésre szigorú erkölcsi szabályok vonatkoztak, nevezetesen az egymáson nyereszkedés tilos volt, közösségen belül nem szabadott kamatot szedni. A haszonszerzésre irányuló cselekvés így nemhogy alá támasztott, de éppenséggel ellenjavallott volt erkölcsileg. A mindenféle nyereségre törekvést helytelenítő, példásan tradicionális zsidó belgazdasági etika tehát biztosan nem volt a modern kapitalista szellem bölcsője,⁵² mert a kapitalizmusban „nyereségnek lennie kell”.⁵³

Akkor talán a zsidók külvilággal fenntartott kapcsolatrendszerében született az új beállítottság? Ez a gazdasági ténykedés „etikai szempontból [...] messzemenően közömbös szférája”,⁵⁴ vagyis itt nyugodtan megteheti az ember, amire kedve szottyan, de semmire sincs kötelezve. Itt a profitszerzés sem igényel etikai igazolást, de nem történhet kötelességtudásból sem, mert itt minden zsidó erkölcsből felmentett. Ilyenformán a zsidó-nem zsidó érintkezésekben sem születhetett meg az életvezetést a rendszeres hozamra ácsingózáshoz optimalizáló, hivatásszerű nyereszkedésre sarkalló kapitalista szellem. Azt hiszem, körülbelül ezt írta volna Weber a külső morál és a modern kapitalista mentalitás viszonyáról, ha nem lett volna kicsivel nehezebb a helyzete. Sombart „zsidós” könyve ugyanis többek közt amellet is erősködött, hogy a judaizmus nem közömbösen viszonyult a zsidó külgazdaságban megtermelt nyereséghez, hanem kimondottan nagyra értékelte és ezáltal szorgalmazta azt: a jó bolt csinálását Isten áldásaként értelmezte.⁵⁵ Weber ezzel maga is egyetértett, csak hogy ez nézete szerint nem szolgálhatott a nyereségre törekvés etikai igazolásául. Amikor ugyanis Jahve javakkal áldott meg egy zsidót, akkor ezzel értelemszerűen nem a gazdasági ténykedését jutalmazta, hiszen annak a belső és külső morál elválása következtében kifelé nem voltak szabályai, tehát ebben a szférában nem lehetett Isten akarata

⁴⁹ Weber 1995: 41.

⁵⁰ Weber 1995: 63.

⁵¹ Weber 1995: 57.

⁵² Weber 1992: 306–307; Weber 1995: 201; Weber 2007a: 611.

⁵³ Weber 2007b: 12.

⁵⁴ Weber 1992: 306.

⁵⁵ Sombart 1911: 250–260.

szerint cselekedni, mert erre nézvést neki nem volt akarata. Isten javakban megmutatkozó áldása következképp csakis azt jutalmazhatta a gazdaságban, hogy a zsidó neki kedves módon élt a gazdaságon kívüli világban. Ennek következtében – érvel Weber – Isten profit formájában jelentkező áldása nem a nyereségszerzésnek alárendelt, azaz modern kapitalista, hanem az Isten parancsolatai szerinti életvitelre ösztönözhetett csupán.⁵⁶

Akárhonnán nézzük, a kettős morállal nem fér össze a weberi értelemben vett modern kapitalista szellemiség, így ha a zsidók valóban páriák voltak, akkor a judaizmus nem lehetett a modernitás nemzőatyja. Hogy mennyire nem volt az, arra Weber szerint az is rávilágít, ha beletekintünk a történelem lapjaiba: a modern kapitalizmus hajnalán a zsidók nem hoztak létre folyamatos, tartós, okszerű, tervszerű, békés, ipari, magyarán modern kapitalista üzemet, amely állandó, tisztos nyereségre törekszik.⁵⁷ „A modern gazdasági szervezet megteremtői, a nagyvállalkozók között nem is nagyon találunk zsidókat: a tipikus nagyvállalkozó keresztény volt, s maga a típus csakis a kereszténység talaján képzelhető el. A zsidó gyáros ezzel szemben modern jelenség.”⁵⁸ Ennek megfelelően végül kitarat korábbi tézise mellett, miszerint kezdetben a puritanizmus volt az, amely „a racionális polgári üzem és a racionális munkaszervezet ethosát képviselte”.⁵⁹

Azzal azonban, hogy Weber kitagadta a zsidókat a modern kapitalizmus szellemének korai hordozói közül, egy újabb megoldandó probléma előtt találta magát: ha a modern világ nem a judaizmusból nő ki, akkor valami más magyarázatának kell lennie azoknak a szerinte is szembetűnő⁶⁰ zsidó sikereknek, amiket Sombart *A zsidók és a gazdasági életben* olyan hosszan sorolt.⁶¹ Ezt a dilemmát úgy oldotta meg, hogy egyszerűen átvette Sombart okfejtését: a páriasors, tehát a profitszerzést a nem zsidókkal fenntartott kapcsolatokban minden erkölcsi aggálytól mentesítő zsidó rituális elzárkózás, amit Sombart még jobbára egyszerűen idegenségnek hívott, igenis megteremtette a sajátos zsidó üzleti izgatottságot, aktivitást, ahogy Sombart vélte. Ez persze Webernél, mint láttuk, nem jelölhette a történelem széles főutcáját, a modern kapitalizmus kifejlődését, ahogy Sombartnál, hanem annak csupán egy zsidók számára fenntartott szűkös zsákutcája lehetett. Webernek tehát, hogy leválaszthassa a modern kapitalizmusról, új nevet kellett találnia a zsidó üzleti felfűtöttségre: a zsidó gazdasági „ethosza egy szóval, a *pária*-kapitalizmus ethosza volt”.⁶² Ekkor született meg a morális kettős mérce köré szervezett zsidó üzleti modor jellemzésére a páriakapitalizmus kifejezés, aminek jelentését Werner Sombart igazából már korábban kidolgozta.

⁵⁶ Weber 1995: 201–202. Ennél sokkal világosabban fogalmaz Weber 1992: 303, 307–308; Weber 2007a: 612–613.

⁵⁷ A kapitalista üzem körülírására: Weber 2007b: 12–17.

⁵⁸ Weber 1979: 284–287; Weber 1992: 304–305.

⁵⁹ Weber 1995: 200, 223.

⁶⁰ Weber 1992: 304.

⁶¹ Sombart 1911: 13–135.

⁶² Weber 1995: 200–202, 223.

Azt már tudjuk, hogy ez a páriakapitalizmus nem a modern kapitalizmus egyik alfaja. A történelemnek ebbe a zsidó zsákutcájába behajtottokra tehát nem volt igaz, hogy „hivatásszerűen, rendszeresen és racionálisan törvényes nyereségre törekcszenek”.⁶³ De akkor hova sorolandó ez a kapitalizmusfajta? *A protestáns etika* így fogalmazott: „a zsidóság a politikailag vagy spekuláns módra orientálódó »kalandor«-kapitalizmus [»Abenteuerer«-Kapitalismus]⁶⁴ oldalán állt”, illetve „a zsidóké spekulatív, pária-kapitalizmus volt”.⁶⁵ *Az ókori zsidóság* álláspontja is egyértelmű: „az állam- és rablókapitalizmusnak a puritanizmustól perhorreszkált [elborzasztónak tartott] formáiban – a tiszta pénzuzsora és kereskedelem mellett – volt otthon az antikvitás óta a zsidó páriakapitalizmus”.⁶⁶ A spekuláns-, a politikailag orientált, az uzsorás-, a kereskedelmi és a kalandorkapitalizmust Weber *Előzetes megjegyzése* a modernitást megelőzően is létező kapitalizmustípusok között sorolta fel a háborúra, kalózkodásra, közigazgatásra irányuló, pénzkölcsönzéssel foglalkozó, gyarmati vállalkozásokat finanszírozó kapitalizmusokkal együtt.⁶⁷ Ezekhez másutt még hozzátette – jelentős átfedéssel – a hadiszállítók, hivatal- és adóbérlők, nagykereskedők és pénzmágnások kapitalizmusát is.⁶⁸

Azt hihetnénk, ez csupán száraz és unalmas felsorolása azoknak a lényegüket tekintve azonos kapitalizmusoknak, amelyeket Weber összefoglalóan leginkább kalandorkapitalizmusnak nevezett.⁶⁹ Pedig ezzel igazából Weber megadta a kegyelemdőfést Sombart narratívájának, de legalábbis teljesen szétroncsolta azt. Sombart ugyanis kereskedői, illetve burzsoá kapitalista szellemnek hívta azt az érzületet, ami rányomta bélyegét a modernítésra, és ami antihőseinél, a zsidóknál mutatkozott meg teljes csúfságában. Ám úgynevezett vállalkozói kapitalista szellemről is beszélt. Ez afféle divatjamúlt, a modernítésban a kereskedőhöz képest már alárendelt szerepet játszó, de attól még Sombart által hősként elismert, kicsit Don Quijote-, kicsit *Übermensch*-, kicsit banditaszerű típusoknál jelentkezett: a kapitalizmus hódítónak, felfedezőnek, (üzleti) feltalálónak és szervezőnek nevezett művészeinél.⁷⁰ Nos, mit is művelt Weber ezzel a Sombart által írásról írásra ápolgatott szembeállítással? Vitapartnere hőroszait átkeresztelte kalandorra, aztán összefogta kollégája hőseit és antihőseit, majd együtt hajította

⁶³ Weber 1995: 57.

⁶⁴ Másutt Weber az *Abenteuerkapitalismus* kifejezést is használta (Weber 1986: 61).

⁶⁵ Weber 1995: 200, 202.

⁶⁶ Weber 2007a: 612.

⁶⁷ Weber 2007b: 14–15, 17–18.

⁶⁸ Weber 1995: 56, 58. A felsorolt, páriakapitalizmushoz hasonló, nem modern kapitalizmusok közül a legtöbb olyan tevékenységet feltételez, amiket a zsidó páriák a *Gazdaság és társadalom* szerint mindenkor nagy előszeretettel végeztek (Weber 1992: 304–305).

⁶⁹ *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* hat alkalommal használja a kaland és a kalandor szót, mindannyiszor a nem modern kapitalizmusok jellegének megjelölésére (Weber 1995).

⁷⁰ Sombart 1911: 186–197. Sombart vállalkozójának fejlődésére az életműben: Mitzman 1973: 254–264; Loader 2001: 640–650.

őket – és ezzel Sombart egész kapitalizmuskoncepcióját – a történelem szemétdombjára, helyet csinálva ezzel a puritánnak.

Mert hogy oda valónak látta őket, az nem kérdés. A levitézlett pária- és/vagy/avagy kalandorkapitalizmusokat Weber szerint az kötötte össze, hogy a vállalkozó viselkedését kivétel nélkül mindig a pőre, „belsőleg semmiféle normát nem ismerő”, sőt „az erkölcsi tilalmakból” „gúnyt űző”, „teljesen gátlástalan” szerzési vágy határozta meg. Ez „nyerészkedésben megnyilvánuló, abszolút és tudatos kíméletlenséggel”⁷¹ járt, a vállalkozó tevékenysége pedig irracionális volt és/vagy erőszakon, illetve más visszaélésen alapult, nem szabad munkára épített, s a vállalkozások hozama egyúttal zsákmány is volt.⁷² A zsidók nem teljes értékű, reménytelenül régimódi, erkölcsileg üres, könyörületet nem ismerő kapitalizmus-musa tehát valahol a rablás, ügyeskedés, hatalmaskodás és szerencselovagoskodás közötti térben helyezkedett el Weber beszámolójában.

Mint látható, Max Weber és Werner Sombart nagy hatású polémiaja nem a zsidó üzleti viselkedés megítéléséről szólt. Egyformán képzelték el a zsidók gazdasági aktivitását. Weber ebben a tekintetben maradéktalanul akceptálta (majd megcsiszolta) Sombart művének tartalmát.⁷³ Még csak nem is elsősorban arról szólt a vitájuk, hogy a puritanizmus vagy a judaizmus etikájából fejlődött-e ki a kapitalizmus szelleme. Nézetkülönbségük abban volt, hogy a modern kapitalizmus szellemének megszületése helyes vagy helytelen irányba lódította-e a történelmet. Még pontosabban abban, hogy a modern kapitalizmus jó (racionális, erkölcsös, puritán) szellemben indult-e, ahogy Weber elgondolta, vagy rossz (racionális, amorális, zsidó) szellemben, ahogy Sombart felfogta. Hogy a zsidók kapitalizmusának szelleme mennyire becses, az köztük nem volt vitatéma. A páriakapitalizmus teóriája tehát – miközben értelmezhetővé tette a modern zsidó érvényesülést azáltal, hogy felkínált egy a siker történeti gyökereiről szóló, követhető narratívát – értékítéletet is megfogalmazott. A zsidók üzleti sikerességét ugyanis nem valami beszorított helyzetben folytatott, csendes szorgoskodás eredményeként írta le, ahogy manapság szoktuk, hanem a kívülállásból következő – hadd mondjam így – fékevesztett tombolásként. Talán legvilágosabban Weber fogalmaz, amikor a premodern jellegű kapitalistákra és „a zsidókra is igencsak jellemző” vonásként említi, hogy „kíméletlenül ki akarnak használni minden esélyt, hogy hasznot húzzanak”, és „megvan hozzá az érzékük, hogy minden esélyt kihasználjanak”.⁷⁴

Amikor a két jeles német nemzetgazdász nekigyürkőzött, hogy megfejtse a nagy rejtvényt, elmesélje, miként válhatott az őket (minket) körülvevő világ olyan radikálisan újszerűvé, hogyan keletkezett a modernitás, végül nem kerülhették el, hogy beledolgozzák elbeszélésükbe a fiatal Marx esszéjéből eléjük ugró

⁷¹ Erre és az előző idézetekre: Weber 1995: 49–50.

⁷² Weber 2007b: 12–18.

⁷³ Ezt hangsúlyozza még Liebeschütz 1964: 52; Abraham 1988: 367; Grundmann–Stehr 2001: 265–270; Stoetzler 2010: 190.

⁷⁴ Weber 1992: 305.

zsidó uzsorást. Mindkettőjüknek úgy sikerült helyet találni neki a történetben, ha a zsidó igyekvést – nem tudok jobb szót – társadalomellenesként tüntették fel. Az volt sikere titka, hogy nem volt tekintettel másokra.

PÁRIAKAPITALIZMUS MAGYARORSZÁGON

A zsidó előnyök termelődésének ez az értelmezése Németországból Magyarországra is késedelem nélkül eljutott Sombart monográfiájának recipiálásával.⁷⁵ A hazai ismertetések éles kritikát fogalmaztak meg, ám az elmélet velejét – tudniillik hogy a zsidók üzleti vénája olyan, amilyennek a könyv leírta, és tehetségüket a nem zsidók ellenében bontakoztatták ki – ezek nem érintették.

Hajnal István

Vajon befolyásolta-e a páriakapitalizmus elmélete a tudomány művelését Magyarországon? Ha eleinte nem is hagyott nagyon mély nyomokat a társadalomtudományi kutatásokban, hatása azért a Horthy-korszakban mindenképp kitapintható, mégpedig Hajnal István munkásságában.

Akik ismerik Hajnal életművét, rögtön rávágthatják, hogy egyetlen publikált írása sem szól kifejezetten zsidó témáról. Legtöbbet alighanem egy Miskolczy Ambrus által feltárt, kéziratban maradt recenzióban foglalkozott velük,⁷⁶ de talán nem véletlen, hogy a szöveg íróasztalfiókban maradt. Vannak azonban olyan publikált írásai, amelyekben emlegeti a zsidókat. Ez talán a Domanovszky-féle *Magyar művelődéstörténet*ben megjelent, *Az osztálytársadalom* (1942) című esszéjében a legfeltűnőbb. Amellett kívánok érvelni, hogy Hajnal ebben a szövegben ugyan mellékesen, de szisztematikusan zsidó sikerekről tudósító példákat használt tétele alátámasztására, és ábrázolásmódja rokonítható Sombartéval, illetve Weberével.⁷⁷

⁷⁵ A *Huszdik Század* már *A zsidók és a gazdasági élet* megjelenése előtti Sombart-előadásokról is kritikát közölt (Varró 1910), majd lefordították Franz Oppenheimer bírálatát a kötetről (Oppenheimer 1911). A *Nyugatban*: Feleky 1911. A *Közgazdasági Szemle*ben: N. N. 1911. A *Szabadgondolatban*: Sz[ékely] 1912: 355. Későbbről Ágoston 1917; Szekfű 1934: 242, 245, 247; Bosnyák 1935: 32; Kósa 1942: 15–23.

⁷⁶ Miskolczy 2012: 20–25.

⁷⁷ Miskolczy Ambrus szerint az, amit *Az osztálytársadalom* a zsidókról ír, az önkorlátozás és a szerkesztői gyomlálás következtében csupán kontextusától megfosztott maradványa az említett, kéziratban maradt recenzió gondolatmenetének (Miskolczy 2012: 24). Mint majd kiderül, véleményem szerint a zsidók említése egyáltalán nem valamiféle zárvány vagy – ahogy Miskolczy mondja – rövidzárlat Hajnal gondolkodásában, hanem a páriakapitalizmus-tézis gondos beépítése saját történetírásába.

Hogy megértsük, miért áll újra és újra elő az írás a zsidókkal, elengedhetetlen a Hajnal-féle társadalomelmélet alapjainak tömör ismertetése.⁷⁸ Ennek kulcsfontosságú fogalompárja az élet és a forma szembeállítás volt. Hajnal abból indult ki, hogy az ember az állatias, ösztönös, öntörvényű, esetleges életből a társadalmasodás révén emelkedhet emberi méltóságra. A társadalmasodás útja a szilárd és hideg formák, azaz a struktúra, a szerkezetiség kialakulása, amely a „lágú, meleg életanyagot”⁷⁹ mederbe tereli, korlátját képezi a nyers érdekérvényesítésnek, az „aktuális elhatározások” megvalósításának. Persze azok a formák, amelyekhez az egyének alkalmazkodnia kell, nem a semmiből keletkeztek, hanem az életfolyásból. De nem minden élmény, gondolat, akarat válik formaképzővé, csapódik ki az életfolyásból, hanem csakis az, amelyik objektiválódik; a többi elillan, elfolyik. Hajnal objektiválódáson – monográfusa, Lakatos László megfogalmazásában – „az élettapasztalat tárgyias, kommunikálható, mások által is elsajátítható formában rögzítését” érti.⁸⁰ Erre csak azok az újítások alkalmasak, amelyek a már meglévő formákhoz illeszkednek, vagyis amelyek tiszteletben tartják a tradíciókat, társadalmi elismerésre számíthatnak, jól belesimulnak a létező struktúrába.

Innen már világos, hogy Hajnal gondolatmenete nem haladhatott a szokásos nyomvonalon a racionalitás, Hajnal szóhasználatában: az okszerűség kérdésében. Számára a fejlődés – Weberrel szemben – nem jelenthette azt, hogy a ráció maga alá gyűri a tradíciót, hanem épp ellenkezőleg. A racionalitás ebben a logikában a primitívséggel jár együtt, a társadalmasodás alacsony fokán válik szervezőelvé, már amennyiben az önkényesség, ötletszerűség, az élet akadálytalan áradása szervezőelvnek nevezhető. Az okszerűség ugyanis Hajnal – Sombartéhoz kísértetiesen hasonló – felfogása szerint a „hasznos kalkulációban”, a „szerzéslehetőségek” szüntelen figyelésében, a szónoki képességek jelentőségében, a nyers erő használatában, szóval a „szabad, mohó törtetésben”, a gátlástalan önzésben nyilvánul meg. Ebben az érdekes, csakhogy kiszámíthatatlan világban a gőg, a csalás, az erőszak és a hangerő vezet sikerre, a másik fölé kerekedve lehet kiemelkedni. Annak tehát, hogy valami okszerű, Hajnal rendszerében nincs önértéke, sőt ettől inkább meglehetősen veszélyesnek tűnik. A racionalitás legfeljebb akkor hasznosulhat, ha az önérdek követését megszilárdult formák zabolázzák meg, kidolgozott struktúrára szűródik át, „mély a társadalmi tagozódás”. Akkor tehát, ha a szokásszerűség dominál: a társadalmi összeműködés olajozott, mindenki tudja a maga helyét, biztonság van, zavartalanul folyik az elmélyült alkotómunka. Ebben a kissé unalmas, de cserébe tartós eredményeket produkáló világban

⁷⁸ Ezt legrészletesebben és legvilágosabban *Történelem és szociológia* című tanulmányában fejtette ki. Lásd még Halmos 2003; Halmos 2005: 161–164; Halmos 2015: 33–34; Kovács 2000; Kovács 2012; Lakatos 1996: 10–11, 83–137; Lakatos 2001: 29–56. Az idézetek itt és a következő bekezdésben, ha külön nem jelzem, *Az osztálytársadalom* című írásból (Hajnal 1942a) valók.

⁷⁹ Hajnal 1993a [1939]: 203.

⁸⁰ Lakatos 1996: 104.

inkább a hallgatagság, a béketűrés és egymás kölcsönös megbecsülése térül meg, méghozzá hosszú, nagyon hosszú távon.

A modernitás beköszönte, a rendi társadalom osztálytársadalommá alakulása Hajnal értelmezésében a korábbi lassú, szokásszerű fejlődés megtörése, az erők, érdekek szabadjárá engedése.⁸¹ Szó sincs azonban arról, hogy ezt feltétlenül az ösztönös, állatias szintre való visszasüllyedésként értelmezné. A szabály szerinte a következő: „minden kultúrfejlődésnek [...] olyan az »osztálytársadalma«, amilyen volt a rendisége. Az ember feltétlen szabadnak érzi szellemét s elhatárolásait [ti. egy osztálytársadalomban], s mégis a történelmi múlt dolgozik benne.”⁸² A modern világ Hajnal által is csodálatosnak nevezett eredményei tehát szerinte nem a ráció szabad érvényesülésének, hanem a korábbi lassú, szokásszerű formaképződésnek a következményei. Ennek megfelelően a szokásszerű fejlődést, előrehaladott társadalmasodást az emberi tevékenységet megbecsülő, fejlődőképes modernség, míg a formaszegény rendi társadalmat a kíméletlen érdekütközések modernitása követi.

Az osztálytársadalom című tanulmányban Hajnal azt vizsgálja, a magyar osztálytársadalom milyen rendi előzményekre építkezhetett, és ennek következtében mennyire vált – mert végső soron erről van szó – emberségessé. Hogy ezt megítélhesse, a premodern–modern időbeli dimenzió mellé bevezet egy térbelit is: európai, elsősorban francia–lengyel–orosz összehasonlításban értelmezi a magyar modernség humánusságának szintjét. Egészen pontosan egy Nyugat-Európából Kelet felé, illetve általában a perifériák felé ereszkedő szokásszerűségi lejtőn keresi a magyar kultúrfejlődés pontos helyét.

Az eredmény semmiképp sem szívderítő. Hajnal tanulmánya azt beszéli el, hogy az okszerű, elmosódó formák jellemezte, az egyént a másik egyénnek kiszolgáltatató magyar rendiséget, ugyancsak (sőt még inkább) nyers, embertelen, okszerű modernitás követte, szemben a nyugat-európai (francia) fejlődéssel, de ez még mindig sokkal emberségesebb a kelet-európainál (oroszánál).

Ebbe a nyomasztó elégiába Hajnal folyton olyan mondatokat illeszt be, amelyeknek a zsidó az alanya, és amelyeknek – legalábbis a mai olvasó szemével – nincs semmi közük a társadalom racionális vagy tradicionális szervezethez. Elmeséli, hogy a modern Magyarország születésekor a *zsidók* végzik a nagykereskedést; hogy *zsidó* már iparos céhet is alakíthat; hogy a *zsidó* behatol a hetivásárokra; hogy a *zsidó* kapta meg a kocsmá- és mészárszékbérletet, ha másoknál többet ígért érte; hogy a *zsidó* átvette a mezőgazdasági termények kereskedelmét; hogy a *zsidók* kerülnek a szerveződő munkásmozgalom élére.

Csak a cikk végén derül ki, hogy egy nép pozíciószerzése miért is képes Hajnal szerint rávilágítani egy társadalom működés módjára: „a csupán kalkulációval dolgozó szakszerűség szinte vonzza a vezetésre a társadalomban addig idegen elemeket, a zsidóságot”.⁸³ A zsidóság tehát idegen, az idegenek a kalkuláció, vagyis

⁸¹ Hajnal modernitásképére: Kovács 2013.

⁸² Hajnal 1942a.

⁸³ Hajnal 1942a.

az okszerűség emberei, így ott különösen aktívak, ott nyomulnak előre, sőt állnak élre, ahol a tradíció védőhálója lyukas, ahol az önzés szabadon érvényesülhet.

Még ennél is egyértelműbben fogalmazott ugyanebben az évben *A kis nemzetek történetírásának munkaközösségéről* című tanulmány. Ebben Hajnal a zsidóságot „számító-nyereszkedő népnek” nevezi, azaz ismét az okszerűséggel azonosítja. A lengyel társadalomszerkezet minőségét az mutatja meg, megtalálta-e a zsidó a számítását Lengyelországban: „az ilyen érdek rétegződésen alapuló társadalomban találtak helyet maguknak a zsidóság tömegei, kíméletlen érdekközösséget takaró vérségi közösségek, érdes antik-orientális racionális kultúrájukkal”.⁸⁴ „Kíméletlen érdekközösség”: Hajnal a *Történelem és szociológia* című tanulmányában azt írja, a csakis valamilyen cél elérésére irányuló, a cél elérésekor meg is szűnő érdekközösség a legmagasabb szintű szerveződési forma, ameddig tisztán okszerű megfontolások alapján eljuthat egy embercsoport.⁸⁵ Úgy látszik, Hajnal történetírásában a zsidók a szélsőséges racionalitás képviselői. És valóban: ugyancsak 1942-ben, Baráth Tibort recenzeálva a zsidóságot „szociális abnormitásnak” nevezte, ugyanis a zsidók „legfőbb képviselői a modern fejlődés racionális eltévelyedésének, amely az élet totalitása helyett kíméletlen okszerű mehanizmust [sic!] tesz úrrá a társadalomban”.⁸⁶ A zsidókkal emiatt – az ő kifejezésével – el kell bánni, meg kell vonni „tőlük az egyoldalú, felületes racionális érvényesülés lehetőségét”. Mindezt Hajnal az úgynevezett negyedik zsidótörvény hatályba lépése után írta.⁸⁷

A korábbi Hajnal-írásokban is érlelődött ez a zsidóértelmezés. *Az európai város kialakulásáról* szóló cikkben 1941-ben Hajnal amellettt érvel, hogy a „félíg-meddig önkéntesen elzárkózó” zsidóságnak semmi szerepe nem lehetett a nyugat-európai városfejlődésben, mivel „nincs érzéke a dolgoknak mélyebb, társadalmiasabb kezelésére, sőt alacsonyrendűséget, szellemi tunyaságot lát a hasznos célszerűség ily nyugat-európai megbénításában”.⁸⁸ Nagy művében, *Az újkor történetében* (1936) is megemlíti néhányszor a zsidókat. A kora újkori Európa céhes jellegű, szokásszerű üzleti életében a zsidó nem boldogulhatott:

„Közeli otthonosság a helyi társadalomban az üzlet alapfeltétele. [...] Ezért nem érvényesülhet a zsidó tőke sem, nagyúri hitelműveleteket leszámítva. Az újkor első századainak ipara és kereskedelme teljesen keresztény kézben marad, a zsidó tőke csak a céhszerűség elmosódásával, a XVIII. sz.-tól, hatolhat be az európai munka szervezetébe. A modern kapitalizmusnak óriási üzemiessége teljesen a keresztény tár-

⁸⁴ Hajnal 1993b [1942]: 287. Mint Halmos Károly írja, „Hajnal műveiben is található néhol a zsidó szellemtől való idegenkedésről árulkodó megjegyzések, de ezek – a korszellemet is figyelembe véve – enyhék és ritkák” (Halmos 2015: 34). Az kétségtelen, hogy ritkák. Halmos véleményét vö. Balog 2015: 159–163.

⁸⁵ Hajnal 1993a [1939]: 187.

⁸⁶ Hajnal 1942b: 456.

⁸⁷ Hajnal 1942b: 456.

⁸⁸ Hajnal 1993c [1941]: 236.

sadalomszervezet [premodern] alkotása, csak a tömegdolgoztatás korában vehettek részt a vezetésben kívülálló elemek is.”⁸⁹

A kontinens keletebbi részén, az okszerű Lengyelországban azonban már jóval nagyobb volt a szerepe:

„A zsidóság, amely a középkorvégi nyugati polgári fejlődés következtében keletebbre tódul, százezerszámra telepszik meg a lengyel városokban, majd a falvakban is, csaknem nyereszkesző szövetségben a nemességgel. Mindez megakadályozza a társadalom egyetlenesen mélyülő tagozódását.”⁹⁰

Hajnal tehát majdnem pontosan úgy képzelte el a zsidót, ahogy Sombart vagy Weber. Az eltérés csupán az, hogy ő a szokást hangsúlyozta, míg elődei inkább az erkölcsöt. Zsidón Hajnal is az eszményi kívülállót értette, a pária zsidó alakját recipiálta. Benne találta meg azt, aki – „félíg-meddig önkéntesen” – kívül marad minden kereten, nem kapcsolódik a tradícióhoz, szóval, aki nem része a társadalomüzemnek és társadalmon kívüliként benne a formaképző emberi hajlam nem bontakozhat ki, így minden tettét szükségképpen az okszerű számítás, a gátlástalan önzés irányítja, nincs tekintettel mások méltóságára. Benne fedezi fel Hajnal a tökéletes életigenlőt, aki mindig „formán kívül” van, és akinek innen ered egész tatárjárászerű fellépése.

Nagyobb a különbség Hajnal és a német nemzetgazdászok felfogása között abban, hogyan termelődött a zsidó siker. Weber és Sombart úgy vélte, az elzárkózásból következő erkölcsi közömbösség önmagában kielégítő magyarázat a zsidó előnyökre. Hajnal szerint azonban nem. Az egyenlőtlenség termelődésének, a zsidók előretörésének előfeltétele a társadalmasodás csökevényessége, az okszerűség dominanciája is: a tradíció megalapozottsága és a zsidó sikere közt fordított arányosság áll fenn. És azért jön nagyon is kapóra a kíméletet nem ismerő „spekulánskalandor-rablóuzsorásként” elgondolt zsidó figurája Hajnal számára, mert lakmuszpapírként képes szolgálni a történeti elemzéshez. A történészek ugyanis csak meg kell figyelnie, mikor mennyire érvényesültek a zsidók, és az megmutatja, hogy egy társadalomban mennyire volt erős a szokásszerűség immunrendszere. Ezért példálózik *Az osztálytársadalom* folyton a zsidókkal.

Hajnal tehát a sombarti-weberi páriakapitalizmus-elméletből megtartotta a könyörtelen uzorást, de érdeklődése igazából nem rá irányult, hanem arra a kultúrfejlődésre, amelyben a könyörtelen uzorás sikere megvalósulhatott. Hajnal történetírásában ez a sikeresség nem (csak) a zsidókról állított ki bizonyítványt, hanem annak a társadalomnak az egészségi állapotáról is, amelytől a zsidó idegen volt.

⁸⁹ Hajnal 1936: 106–107.

⁹⁰ Hajnal 1936: 160.

Sombart számára a zsidó boldogulás a modern kapitalista szellem vasútjának fővonala volt. Weber számára viszont annak egy szerény, gazzal benőtt vicinálisa csupán. Hajnal egészen máshogy fogta meg a jelenséget. Az ő szemében a zsidók előretörése olyasmi volt, ami egy kultúrfejlődés szerkezeti hibáit leplezi le, tátongó sebeit tárja fel. Számára a zsidó érvényesülés immár nem a kapitalizmus borzalmát (Sombart) vagy a kapitalizmus borzalmas válfaját (Weber) jelölte, hanem a jellegzetes kelet-(közép-)európai elmaradottságnak a súlyos tünete volt.

Bibó István

A zsidó siker történetének ez a Hajnal István által kidolgozott, sorok közötti elbeszélése, sőt a páriakapitalizmus tézisének egész hagyománya folytathatatlan volt a holokauszt után. A tételnek két problematikus eleme volt. Egyrészt a korábbi szerzők úgy tudták vagy azt gyanították: a zsidók maguknak köszönhetik, hogy kívülállókka lettek, magukat zárták gettóba. Másrészt az elmélet az egyenlőtlenségek kialakulását a zsidó agresszióra vezette vissza, hiszen azt állította, hogy a zsidók kívülállásuk következtében erkölcsi mocsárba süllyedtek, és ez megkeményítette a szívüket; amikor keresztényekkel találkoztak, csak a maguk érdekét nézték. Ennél kegyeletsértőbb gondolatot pedig készakarva is nehéz lett volna kiötleni. A páriakapitalizmus téziséét újra kellett szabni ahhoz, hogy viselni lehessen.

Az első kísérletet erre Bibó István tette közismert munkája, *A zsidókérdés Magyarországon 1944 után* (1948) című tanulmány két rövid, a keresztény civilizáció szintjén vizsgálódó történelmi kitérőjében.⁹¹ Bibó nem használt hivatkozásokat, de így is egyértelmű, hogy Hajnal történetírásából (és zsidóértelmezéséből) építkezett ebben a szakaszban. Ezt nemcsak onnan sejtethetjük, hogy amúgy is gyakran támaszkodott rá,⁹² és hogy rajtam kívül más is hajnali hatást fedez fel ezen a passzuson,⁹³ de az is erre utal, hogy szóhasználata nagyon erősen emlékeztet forrására, és hogy Bibó bedobja azt a Hajnal írásából leszűrhető leleményt, miszerint a zsidó előny állítólag nagyobb mértékű volt Közép- és Kelet-Európában, mint a kontinens nyugati felén.⁹⁴

Fejtegetését Bibó a középkortól kezdte, amelyet pontosan úgy írt le, ahogy Hajnal a nyugat-európai rendi társadalomszervezetet megfestette, tehát ő is szokásszerűnek látta ezt a világot. A szokásszerűség áldásaiból azonban nem részesülhetett két csoport, a legeltaszítottabbak és legmegvetettebbek: a prostituáltak és a zsidók. A zsidók ezzel páriasorba kerültek, idegenek lettek, amitől – a szokásos forgatókönyv szerint – kifejlődött racionalitásuk, ez az okszerűség pedig egy középkori, a keresztények szokásszerű világával párhuzamos osztálytársadalom

⁹¹ Bibó 1984: 186–190, 197–202.

⁹² Lakatos 1993.

⁹³ Balog 2004: 218–220; Lakatos 1996: 197.

⁹⁴ Bibó 1984: 189.

létrejöttéhez vezetett. Később, az újkorban – a zsidóktól függetlenül – a civilizáció szokásszerű része is okszerű osztálytársadalommá változott át, és a zsidók abban elvegyülve élni tudtak az évszázadok alatt kiérlelt racionalitásuk biztosította előnnyel, így jöttek létre az egyenlőtlenségek. Bibó tehát egy ponton jelentősen módosította a teóriát: a zsidók páriahelyzetét nem önkéntesnek, hanem immár kirekesztésük eredményeként mutatta be. Máskülönből mondanója a lényege tekintve illeszkedni látszik a hajnali mintához.

Ám a zsidó siker magyarázata Bibónál csak formailag követte a sombarti-weberi páriakapitalizmus-tézis Hajnal által értelmezett verzióját, tartalmilag teljesen kiforgatta forrása szándékát a szerző. Bibónak ugyanis egészen más volt a viszonya a racionalitáshoz, mint Hajnalnak, noha mindketten a szokásszerű gondolkodással állították azt szembe. Hajnalnál az okszerűség azt takarta, amit Sombartnál is, és amit Weber afféle tipikus kalandormodorként ábrázolt: határtalan önzést, merő pénzsóvárságot, hidegvérű kíméletlenséget. Bibó ezt a felfogást a jelek szerint tudatosan elutasította. 1976-ban adott interjújában mondta erről, hogy Hajnal „egy csomó alapfogalmat egy kicsit fordítva használt”, Hajnalnál „rossz a terminológia”, „az ő számára a racionalizmus pejoratív kifejezés volt”, „az ő számára a racionalizmus lényege az volt, amit a hadsereg testesített meg: egy – esetleg esztelen – gonosz cél érdekében a lehetőségek racionálisan következetes, ésszerű feldolgozása”.⁹⁵ Bibó okszerűség-fogalmának ezzel szemben nem volt negatív értékvonzata, úgy fogta fel, hogy a racionalizálódás a történeti fejlődés iránya.⁹⁶ Webernek is ez volt az álláspontja,⁹⁷ legfeljebb *A zsidókérdés Magyarországon 1944 után* nem annyira elvarázstanodásként, a mágia visszaszorulásaként,⁹⁸ hanem a szokás eljelentéktelenedéseként írta le a racionalizálódást. Ennek következtében Bibónál a zsidó már nem erkölcsi fenevaddá züllő törtető volt párialetből eredő racionalitása folytán, hanem csupán az elkerülhetetlen jövő előhírnöke.

Ám az okszerűségnek ez a weberi mintájú értelmezése a zsidó siker elbeszélésében ellentmondáshoz vezetett: Bibó Webert vette igénybe Weber cáfolatára. Bibó a zsidó páriakapitalizmus elméletét Hajnaltól ismerte, aki azt Sombarttól és Webertől emelte át úgy, hogy a saját, Sombartéhoz hasonló fogalmaival élt, amikor megmagyarázta a zsidó sikert, ám azokat a fogalmakat Bibó weberi jelentésűre változtatta. Ez az áttételesség tette lehetővé, hogy a bibói recept a következő legyen: a zsidó sikert Webert olvasva kell megfejteni, csak az az egyetlen szabály, hogy azt a pár oldalt, amit Weber kifejezetten erről írt, tilos figyelembe venni, sőt épp azt kell felülbírálni. Mielőtt teljesen belezavarodnánk, rögzítsük, mi mindennek a jelentősége: Bibó azzal, hogy Hajnal szavait használta, ám weberi jelentésben, a Weber által (is) feltalált zsidó páriakapitalizmust kiírta a kalandorkapitalizmus kategóriájából, azt – Weber intenciójával szöges ellentétben – kon-

⁹⁵ Bibó 1989: 236. Vö. Lakatos 1996: 10, 56–67.

⁹⁶ Bibó 1984: 189, 198–199.

⁹⁷ Bibó és Weber racionalitásfogalmának összevetésére: Balog 2000; Balog 2004: 218–221.

⁹⁸ Weber 1998: 137–138.

tinuussá tette a weberi modern kapitalizmussal,⁹⁹ a zsidó üzletembert a modern kapitalizmus előfutáraként azonosította. Bibó ezzel a – bizonyára tudtán kívül végrehajtott – huszárvágással eltüntette a destruktív uzsorás alakját a tézisből, és egy a modernitásnak sokkal inkább a vonzó oldalát megelőlegező, avantgárd figurával helyettesítette, amivel maradéktalanul megoldotta azt a feladatot, hogy a páriakapitalizmus tétele elveszítse kegyeletsértő jellegét.

Bibó tehát erkölcsi tekintélyként jól teljesített, történetíróként azonban rosszul. Sombartnak, Webernek és Hajnalnak ugyanis volt egy jól követhető sztorija arról, hogyan vezetett a zsidók páriáléte a külső és belső morál elkülönüléséhez, az a „nyerészkedésben megnyilvánuló, abszolút és tudatos kíméletlenséghez”,¹⁰⁰ az pedig sikerhez. Bibó elbeszélése ezzel szemben hiányos. Nála a zsidó kitaszítottágnak nem voltak nyugtalanító morális következményei, és ennek híján az olvasóra maradt a feladat, hogy kiötlje, miképp terelte a zsidókat kitaszítottáguk a modern kapitalizmusra jellemző racionalitás felé.¹⁰¹ Bibó csak receptet adott, de nem készítette el az ételt, nem beszélt el a páriakapitalizmus újraszabott történetét.

Hanák Péter

A gátlástalanul érvényesülő uzsorástól megszabadított páriakapitalizmus-tézis végül a Bibó *Zsidókérdés*-tanulmányát elsőként újraközlő Hanák Péterben találta meg történelmét, ő főzte meg Bibó receptjét. 1974-től Hanák majd minden olyan írásában, amiben hosszabban zsidókról ejtett szót, előadta a történet részét vagy egészét,¹⁰² és mindig kicsit máshogy tette.¹⁰³ Legkifejtettebben az 1990-es évek elején írt a tárgyról két, egymást sokban fedő írásban, egy népszerűsítő cikkben¹⁰⁴ és egy angol nyelvű tanulmányban.¹⁰⁵ Döntően e két szöveg alapján fogom bemutatni, hogyan járt el Hanák.

⁹⁹ Bibó 1984: 199.

¹⁰⁰ Weber 1995: 50.

¹⁰¹ Pontosabban Bibó ezt a hiányt a következő sorokkal igyekszik pótolni: „[A cigányságnál] sokkalta erősebb morális és intellektuális kultúrájú zsidóság számára azonban az emberi lehetőségek szélére való szoríttatás morális és intellektuális feladatként jelentkezett. Így alakult ki és vált aránylag nagy mértékben tipikussá a zsidóságban egy magatartás, mely minden megnyíló, ki nem aknázott és észre nem vett gazdasági és emberi lehetőséggel szemben beidegződéssé, szinte társadalomerkölcsi kötelességgé tette az állandó készenlétet, a lehetőségekhez való gyors, racionális alkalmazkodást, a megnyílt vagy felismert lehetőségek »ki nem hagyását« s az emberi lehetőségek racionális formáinak, különösen a legracionalizáltabb lehetőségeknek, a pénznek a tudatos értékelését és a vele való otthonos bánást” (Bibó 1984: 198). Ezt azonban aligha nevezhetjük logikus magyarázatnak.

¹⁰² Hanák 1974: 527; Hanák 1984: 372–373, 375; Hanák 1993: 256–259; Hanák 2005: 185.

¹⁰³ Ezek fejlődését Weber *Protestáns etikájának* recepciója felől elemzi Halmos 2005: 164–169.

¹⁰⁴ Hanák 1991.

¹⁰⁵ Hanák 1992.

A szerző először is átépítette a díszleteket, megkereste – minden bizonytalansággal Szekfű *Három nemzedéke* által befolyásolva¹⁰⁶ – a zsidó siker forrásvidékét a magyarországi történeti kontextusban. Eddig ugyanis minden szöveg, amely a zsidó páriakapitalizmusról tudósított, magától értetődően az összezárt városi gettót képzelte a cselekmény hátterének. Hanáknál viszont egy rurális világba csöppenünk, ahol a falvakban szétszóródott zsidók mindenekelőtt a mezőgazdasági termények kis- és nagybani kereskedelmét végzik, illetve kielégítik az agrárszociális hiteligényeit körülbelül a napóleoni háborúk idején.¹⁰⁷

A zsidók tehát ebben a sztoriban fizikailag nem különülnek el a keresztények világától, de Hanák felfogása ettől még hamisítatlan páriakapitalizmus-elmélet, mert a zsidók igenis kívülállók, csakhogy gazdasági értelemben. Ezt Hanák – a bibói útmutatásnak megfelelően – külső kényszer következményének tekintti.¹⁰⁸ Úgy véli, az határozta meg a zsidók sorsát, hogy a keresztények elzárták őket bizonyos keresetekről, nem vehettek (bárhon) házat, nem lehetett földjük, nem lehettek céhtagok, nem viselhettek hivatalt, és ez azt eredményezte, hogy – más lehetőségük nem lévén – pénzkölcsönzésbe, illetve kereskedésbe fogtak.¹⁰⁹ Ez az elképzelés nem újdonság. Már a középkor végén is találunk olyan szerzőt, aki a zsidók uzsoráságát azzal magyarázta, hogy a keresztények nem hagytak nekik más megélhetési módot.¹¹⁰ A tudományban már az 1870-es években hasonlóan okolta meg Wilhelm Roscher azt, hogy a zsidók hitelezők lettek, igaz, nála még kereskedőből váltak azzá.¹¹¹ Sombart pedig már közismertként kezelte azt a felfogást, hogy a zsidók gazdasági szerepét az őket sújtó korlátozások határozták meg, még ha ezt ő tévhitnek ítélte is,¹¹² mások azonban folytatták ezt a hagyományt.¹¹³

De hogyan képes a zsidók premodern gazdasági beszorítottsága magyarázni sikereiket, hogyan váltak ennek köszönhetően a modern kapitalizmus úttörőivé? Ha helyesen gondoltuk, hogy a hanáki gondolatmenet kiindulópontja Bibónak a zsidókat a racionalizálódásban a keresztényeknél előbbre járóként ábrázoló, Weberből táplálkozó elbeszélése volt, akkor kézenfekvő, hogy a válasz keresésekor Hanák is Weberhez nyúlt. Az magától értetődő, hogy azokat a sorokat nem vehette figyelembe, amelyeket Weber tényleg a zsidókról írt, mivel Weber őket nem tekintette a modern kapitalizmus előfutárainak, ráadásul az elzárkózásból következő kettős morál teóriája miatt elbeszélése még sértő is volt a zsidókra nézve. A kíméletlen zsidó uzsorás sehogy sem illett Hanák modelljébe, így nemigen maradt más választása, mint hogy abból a Weber-szövegből induljon

¹⁰⁶ Szekfű 1934: 153–155, 243.

¹⁰⁷ Hanák 1991; Hanák 1992: 27–36; Hanák 1996: 3–5.

¹⁰⁸ Hanák 1991; Hanák 1992: 26, 36; Hanák 1996: 5.

¹⁰⁹ Például: „A gettósors, a teljes jogtalanság, a birtokszerzés és hivatalviselés tilalma valóban rákényszerítette a középkori és kora újkorai zsidóságot a kereskedésre, a pénzüzletre” (Hanák 2005: 185).

¹¹⁰ Idézi Toch 2008: 204.

¹¹¹ Roscher 1875: 510–515.

¹¹² Sombart 1911: 207–210.

¹¹³ Például Roth 1940: 266; Mosse 1979: 6.

ki, amely ugyan nem a zsidókról, de legalább a modern kapitalizmusra jellemző gondolkodásmód születéséről szól, tehát *A protestáns etika* puritánokról szóló fejtegetéseiből. Ennek megfelelően Hanák először nyíltan elvetette Weber *Protestáns etikájából* a zsidókat spekulánsnak és kalandornak bemutató oldalakat,¹¹⁴ a könyv többi lapját viszont elkezdte útmutatóul használni a magyarországi agrártársadalomba ágyazva tevékenykedő zsidók érvényesülésének értelmezéséhez. Hanák feltevése tehát az volt, hogy Magyarországon a kapitalizmus weberi értelemben vett szelleme bújtt bele a zsidókba, a puritánt igyekezett megtalálni a kaftán alatt.

Ezzel teljesedett ki a páriakapitalizmus-elmélet fejlődéstörténetének komikuma: azt, hogy a zsidók voltak az első modern kapitalisták, abból a könyvből olvasta ki Hanák, amely azt írja, hogy a zsidóktól az ilyesmi idegen. A sombarti tézist, amely szerint a zsidók körében jelent meg először a modern kapitalista szemlélet, Weber alapján kívánta bizonyítani, aki szerint azonban a puritánok voltak az első modern kapitalisták. Ezt a feladványt csakis úgy lehetett megoldani, ha a zsidók a történész elbeszélésében úgy kezdenek el viselkedni, ahogy a puritánok Weberében.

Hanák mindenekelőtt ráaggatta a weberi fogalmakat a zsidókra. Kijelentette, hogy abban a kereskedelmi hálózatban valósult meg a „szabad munka racionális-kapitalista szervezete”, amely zsidókból rekrutálódott, a zsidók üzleti stílusa pedig „teljesen összhangban volt a kapitalizmus szellemével”.¹¹⁵ Hogy miként csinálták boltjaikat a zsidók? A tevékenységükkel megtermelt hasznot, beszedett kamatot rögtön visszaforgatták a vállalkozásba, ismételten kihelyezték, így tőkéjük és annak hozama csak nőttön-nőtt, beindult az öncéllá vált, pontosabban – mint látni fogjuk – céltalan tőkefelhalmozás. Hanák leírásának zsidói tehát kétségtelenül Weber¹¹⁶ puritánjaihoz hasonlóan intézték üzleti ügyeiket: a pénzkeresés számukra is önmagáért valóvá, hivatássá vált.

Miért viselkedtek így, puritán módi szerint? Nem meglepő, hogy Hanák szerint a zsidók esetében nem a puritánok vallásos aggodalmai álltak a háttérben, nem a kegyelmi állapot felismerésének vágya munkált bennük. Előremutató üzletvezetésük, a „szakadatlan hajsza, amely soha nem éri be azzal, ami van”,¹¹⁷ a zsidóknál úgy alakult ki, hogy nem volt mögötte oldandó szorongás, vallásos meggyőződés, sőt semmilyen belső motiváció. Hanák csak hivatást ad nekik, de hivatásetikát nem. Akkor miért voltak a zsidók ilyen különös üzletemberek? Weber azt írja, hogy a valódi kapitalista vállalkozó onnan ismerszik meg, hogy hivatásszerűen törekszik nyereségre.¹¹⁸ Hanáknál a zsidó *nem törekszik* semmi ilyesmire, csak éppen *kénytelen* pontosan ezt csinálni. Hanák Péter ezen a ponton került szembe azzal a feladattal, amit Bibó István nem tudott megoldani: el

¹¹⁴ Hanák 1992: 25.

¹¹⁵ Hanák 1991; Hanák 1992: 33, 39.

¹¹⁶ Weber 1995: 37–70, 94–223.

¹¹⁷ Weber 1995: 61.

¹¹⁸ Weber 1995: 57.

kellett beszélnie, hogyan vezetett a zsidók kitaszítotttsága, egy nyers, külső kényszer a modern kapitalizmusra jellemző viselkedésmód kialakulásához, az önmagáért való, soha abba nem maradó pénzkereséshez.

Első látásra úgy tűnhet, Weber e probléma megoldásában is Hanák segítségére siet, mivel *A protestáns etika* döntő szerepet biztosít a külső kényszernek a modern kapitalizmus működtetésében:

„[...] a mai tőkés gazdasági rend roppant univerzum, amelybe az egyén beleszületik, s amely számára, legalábbis mint egyén számára gyakorlatilag változtathatatlan közegként van adva, amelyben élnie kell. Amennyiben az egyén a piacra lép, ez a rend rákényszeríti a gazdasági cselekvés normáit. Az a gyáros, aki tartósan szembe-szegül ezekkel a normákkal, gazdaságilag épp olyan elkerülhetetlenül kiküszöbölődik, mint ahogyan az utcára kerül az a munkás, aki nem tud vagy nem akar alkalmazkodni hozzájuk.”¹¹⁹

Úgy tudott tehát Weber szerint egy maroknyi puritán szokatlan magatartása elterjedni, hogy a tengernyi kényelmes életre és élvezetekre vágyakozó kénytelen volt „életvitelét és a hivatás felfogását a kapitalizmushoz idomítani”,¹²⁰ vagyis a puritánt utánozni, különben lemaradt volna a versenyben. „A puritánok a hivatás emberei *akartak* lenni – nekünk azoknak *kell* lennünk.”¹²¹ Hanákot azonban nem a modern kapitalizmus működése, hanem a létrejövete foglalkoztatta. Az érdekelte, hogy (Magyarországon) miért a zsidók voltak az alapítói a modern kapitalizmusnak, miért náluk jelentkezett először az új szellemiség, és hogy miért voltak ennél fogva sikeresebbek másoknál. Webernél a kényszer a kapitalizmus úttörői után kullogókra hatott, Hanáknál magukra a pionírokra. Weber tehát ezen a ponton elengedte Hanák kezét, a történész kénytelen volt saját magyarázatot kidolgozni.

Hanák megoldása azon a meglátáson alapszik, hogy a gazdasági korlátozások nemcsak azt határozták meg, milyen foglalkozásokat űzhettek a zsidók, hanem azt is, mit kezdhettek, hogyan bánhattak az így termelt profittal. Ahogy Hanák mondja: a kényszer a „beruházási stratégiájukat” is megszabta. Mert amíg a felkapaszkodott keresztény üzletférfinak módja adódott rá, hogy földet, (a zsidóknál könnyebben) házat vegyen, sőt nemesi címre tehetett szert, korábbi vállalatával pedig akár fel is hagyhatott, hogy ezzel biztosítsa befogadását a jobb körökbe, addig a zsidó elől az ilyen lehetőségeket elzárták, és számára a rangemelkedés is lehetetlen volt.¹²² De ha így volt, mit kezdhett azzal, amit vállalata fialt? Hanák szerint nem volt sok választása: „A zsidó vállalkozók szinte rákényszerültek arra, hogy felhalmozott tőkéjüket ismét az üzletbe fektessék, bővítsék, és új ágakra

¹¹⁹ Weber, 1995: 44, 59–60, 223–225.

¹²⁰ Weber, 1995: 44.

¹²¹ Weber, 1995: 224.

¹²² Hanák 1991; Hanák 1992: 36–39; Hanák 1996: 5.

terjesszék ki vállalkozói tevékenységüket”.¹²³ Pár év múlva, akadémiai székfoglalójában Hanák már a „szinte” kitéltet is elhagyta: „a birtokbírhatástól és hivatalviseléstől eltiltott, a királyi és püspöki városok zöméből kitiltott zsidó vállalkozó a felhalmozott tőkét másba nem is fektethette, mint ismét az üzletbe, újabb vállalkozásba”.¹²⁴ Másképp fogalmazva, a zsidóknak nem volt lehetőségük – amint Weber mondja – „az élet kényelmes élvezetére”.¹²⁵ A „személyes boldogság”¹²⁶ lehetetlensége őket az üzleti siker szempontjából előnyös viselkedésre, „kényszeraszkézisre”, a profit folytonos reinvestálására szorította. A Weber szerint az üzleti érvényesülés szempontjából oly kedvező, a modern kapitalizmusra oly jellemző életstílus tehát a zsidóknál is fellépett, de náluk – a puritánokkal ellentétben – nem etikai mezben,¹²⁷ hanem elnyomottságuk, kitaszítottságuk, szóval páriasorsuk következtében.

Ahhoz, hogy készen álljon az a történet a zsidó siker termelődéséről, amit e tanulmány elején felvázoltam, Hanák Péternek már csak azt kellett kifundálnia, hogyan maradhatott fenn a zsidók premodern páriasorsuk alakította üzleti modora a tevékenységüket korlátozó külső kényszer megszűnése után is, és hogyan vezethetett a modern zsidó előnyökhöz. Nem mondható, hogy aprólékosan kimunkálta a megoldást: a kényszerű viselkedés idővel – nyilván a sokszori ismétlődés révén – „készséggé”, „képességgé”, „érezkké”, „hajlammá” vált, sőt mintegy átörökíthető lett,¹²⁸ tehát a kényszer végül belső hajtóerővé alakult. Ha jól értem ezeket a sorokat, akkor a szerzőnek az a (különös) feltételezése, hogy a zsidók olyasmivel szellemültek át, ami vállalkozásaikat virágzóvá tette ugyan, de nekik szubjektíve haszontalan volt, nem éreztek rá eredetileg semmilyen belső késztetést. Hanák szerint tehát úgy volt átmenthető a páriahelyzet viselkedésbeli következménye az emancipáció utánra, hogy az üzlet prosperálása szemszögéből okszerű magatartás szokásszerűen rögzült.

JÓ MAGYARÁZAT-E AZ EGYENLŐTLENSÉGRE A PÁRIAKAPITALIZMUS-TÉZIS?

A páriakapitalizmus elmélete a 20. század végére teljesen átalakult, akár azt is mondhatjuk: eszmetörténeti torzszülötté vált. De attól, hogy esztétikailag nem elégíti ki a kényesebb ízlésűeket, még lehet nagyon is alkalmas magyarázata a zsidó-keresztény egyenlőtlenségnek. Vajon az-e?

Egy elmélet „jósága” az alapján is megítélhető, kellőképp logikus, belső ellentmondásoktól mentes-e. Nos, attól tartok, innen nézve a páriakapitalizmus

¹²³ Hanák 1991; Hanák 1992: 36.

¹²⁴ Hanák 1996: 5.

¹²⁵ Weber 1995: 60.

¹²⁶ Weber 1995: 61.

¹²⁷ Vö. Weber 1995: 51.

¹²⁸ Hanák 1974: 517; Hanák 1992: 39; Hanák 1996: 4–5; Hanák 2005: 185.

teóriájának – ha csak Hanáknál megfigyelhető állapotát vizsgáljuk – inkább csak hangulata, lendülete, egyszerűen csábereje van, de hasznosíthatósága kérdéses. Úgy vélem, két lényeges, rejtőzködő logikai törés is felfedezhető a tézisben.

Az első az, hogy szemben azzal, amit Hanák mond, a zsidók egyáltalán nem voltak kénytelenek kizorítotttságuk miatt újra és újra vállalkozásukba fektetni mindenüket, mert módjuk lett volna (módjuk volt) másra fordítani. Gondoljuk meg, ha a jogi korlátozások minden elképzelhető befektetési esélyt el is zártak volna a zsidók elől a kereskedelmi vállalkozáson és a hitelezésen kívül, még akkor is maradt volna legalább két olyan lehetőség a nyereség felhasználására, aminek igenis volt szubjektív haszna az önmagáért való reinvesztícióval ellentétben, és amire az összes ember belsőleg és erősen motivált. Egyfelől a dorbézolásra, másfelől a kincsképzésre gondolok. Hanák rendszerében elsikkad a hozam elfogyasztásának és biztonságba helyezésének eshetősége. Tézise a pénzkeresés kényszer alakította hivatásszerű műveléséről csak akkor lenne működőképes, ha a zsidókat bizonyos tevékenységekre szorító és bizonyos befektetésektől elzáró kényszerből le lehetne vezetni azt is, hogy a zsidóknak vissza kellett fogniuk fogyasztásukat, illetve nem eléghették ki biztonságvágyukat, és így valóban nem volt módjuk üzleti nyereségük révén növelni személyes boldogságukat, tényleg amolyan muszájaskéták voltak, csakis a profittal növelt tőke újbóli beruházásának lehetősége maradt nekik. Csakhogy nem lehet levezetni.

Pusztán a játék kedvéért mégis tegyük fel egy pillanatra, hogy a premodern viszonyok közt nem volt mód a jövedelemnek sem elfogyasztására, sem teaurálására. Nos, ebben a helyzetben azok a keresztények, akiknek földjük, házuk volt, ezek hozamával mi mást tehettek volna, mint hogy újra befektetik? Miért lettek volna ők kevésbé rászorítva erre, mint a zsidók? Hanák narratívája ezt a problémát úgy igyekszik áthidalni, hogy retorikailag eltünteteti azoknak a vagyontárgyaknak a profitját, amelyeknek a megszerzésétől a zsidók el voltak zárva. Ezeket az értékeket ugyanis egy ízben holt tőkének nevezi,¹²⁹ azaz olyan tőkének, amely nem jövedelmez, így hozama reinvesztálására nincs is mód. Ez azonban tévedés: egy darab föld nagyon is hajt hasznot.

Ha tehát létezett az a különbség a zsidó és keresztény tőketulajdonosok befektetési stratégiája között, amit Hanák leírt, azt minden bizonnyal nem a zsidók páriasorsa, gazdasági működésük korlátozottsága alakította ki. A történetnek tehát, amely ma is a közismert verziója a zsidó sikert magyarázni hivatott páriakapitalizmus-teóriának, nemcsak valóságossága bizonytalan, de – ha végiggondoljuk – valószínűsége is csekély.¹³⁰ A tézis régi, háború előtti, a zsidókkal

¹²⁹ Hanák 1992: 39.

¹³⁰ Ilyen logikai ellentmondások azonban nem fedezhetők fel a páriakapitalizmus-tézis egy Hanákéra emlékeztető, de annál egyszerűbb változatában, amelyet Karády Viktornál találhatunk meg. Karády is abból indul ki, hogy a korlátozások a zsidókat kereskedelmi és pénzügyi pályára kényszerítették, ennek következtében likvid tőkét halmoztak fel, szemben a keresztényekkel, ez pedig a modernitás hajnalán versenyelőnyt jelentett nekik, hamarabb voltak képesek bekapcsolódni az ipari és a vasútépítési beruházásokba (Karády 1997: 87–88).

szemben politikailag inkorrekt, mert a zsidó kívülállást elkanászodásként előadó változata jobb elbeszélés volt.

Végül szeretném röviden megjelölni a páriakapitalizmus-tézisnek azokat a hibáit, hiányosságait, amelyek az elmélet minden egyes változatának, sőt a zsidó siker összes hagyományos magyarázatának felróhatók. Az első és talán legnagyobb probléma az a tétellel, hogy alakulásának története – mint láttuk – nem éppen a következetes empirikus tesztelés hatására formálódott. Magyarán az ábrázolás nagyon szerényen (értsd: egyáltalán nem) adatolt, nincs alátámasztva. Úgy vélem, például a teória Hanák-féle megfogalmazásának az a pontja aligha állta volna ki a próbát, amely szerint a zsidók sajátos premodern foglalkozásszerkezetét és állítólagos befektetési stratégiáját az őket sújtó korlátozások eredményezték. Figyeljük meg csak azt, okozhatta-e a zsidóság távolmaradását a mezőgazdálkodástól a zsidók földtulajdonlásának tiltása.¹³¹ A középkori Európában ez a tilalom csupán lokális és formális volt,¹³² ráadásul kései is: az első német jogkönyv, amely a zsidókat kizárta a földszerzésből, a 14. század második felében készült,¹³³ amikor a zsidók már réges-rég csak elvétve éltek a földből.¹³⁴ A zsidó foglalkozásszerkezet megváltozása és az intézményes korlátozás azonban nemcsak időben, hanem térben sem esik egybe. A zsidók mezőgazdálkodásának háttérbe szorulása ugyanis ott is végbement, ahol nem gördítettek akadályt a zsidók földművelése elé, amint azt Maristella Botticini és Zvi Eckstein kimutatta a muszlimok közt élő zsidók példáján a Kr. u. első évezredre vonatkozó kutatásukban.¹³⁵ Üveges Bence azt vizsgálta meg, vajon értelmezhetővé teszik-e a páriakapitalizmus-elmélet különböző változatai a pápai rendi társadalom végnapjait. A helyi hitelpiac vitás ügyleteit vizsgálva nem lelte nyomát a gátlástalanul nyereszkedő, erkölcsi szabályokra fittyet hányó zsidó pénzkölcsönző sombarti-weberi figurájának, sőt azt találta, hogy inkább a keresztények igyekeztek volna kihasználni domináns helyzetüket zsidó üzletfeleikkel szemben. A 19. század végi és 20. század eleji pápai virilisek és felmenőik karrierívét rekonstruálva arra jutott, nem igazolható az, ami Hanák gondolatmenetéből következik, hogy tudniillik azok a zsidók lettek a modernitás jól menő pápai vállalkozói, azok gazdagodtak meg, akiknek a felmenői már a rendi korszakban is sikeresen üzleteltek, komoly tőkét gyűjtöttek. Sőt a zsidó virilisek üzleti előélete a keresztény virilisekétől sem mutatott rendszeres eltérést. Végül arra mutatott rá a szakirodalom¹³⁶ alapján, hogy a pápai zsidóknak a rendi társadalomban is módjuk volt ingatlantulajdont

¹³¹ A többi korlátozás és a zsidó foglalkozásszerkezet átalakulása közti összefüggés kritikai elemzésére: Botticini–Eckstein 2012: 52–61, 209–211, 237–241.

¹³² Baron–Kahan 1976: 38; Botticini–Eckstein 2007: 889, 917–918.

¹³³ Oelsner 1962: 200–201.

¹³⁴ A középkori németországi zsidóság mezőgazdálkodásának ritka, de létező példaira, illetve foglalkozásszerkezetének alakulására: Toch 2008, különösen 205–207, 210. Arra, hogy másutt is már a tiltás előtt elhagyták a zsidók az agráriumot: Botticini–Eckstein 2012: 57–58.

¹³⁵ Botticini–Eckstein 2005: 927–930; Botticini–Eckstein 2012: 55–57.

¹³⁶ Jakab 2014: 57, 61, 63, 64, 67–68.

szerezni, és éltek is a befektetési lehetőséggel: házat számos alkalommal vásároltak, amihez néhány esetben szántóföldek is tartoztak.¹³⁷

Másodsor, a teória még akkor sem nyújtana kielégítő választ arra a kérdésre, hogyan termelődött a zsidó-keresztény egyenlőtlenség, ha helyállósága bebizonyosodna, mert az egyenlőtlenség nem olyan mintázatú volt, mint amilyenre az elemzett szövegek szerzői megokolást kerestek. Nem az történt ugyanis, hogy a zsidók minden versengésben előnyös helyzetbe kerültek, a keresztények pedig mindben hátrányba, hanem bizonyos területeken a zsidók, más területeken viszont a keresztények voltak a nyertesek. Márpedig a zsidó kudarcokkal a páriakapitalizmus tétele nem képes elszámolni.

Harmadszor, a páriakapitalizmus-tézis hátterében (is) rejlik egy burkolt előfeltevés: az elmélet minden híve, anélkül, hogy tudott volna róla, egy érdemelvű idillbe ágyazva mesélte el a zsidó siker termelődését. Mindahányan magától értetődőnek vélték, hogy az egyenlőtlenségek teljesítménykülönbségeket fejeznek ki, tehát a siker oka csakis az lehet, hogy a zsidók másképpen cselekedtek, viselkedtek, mint a keresztények, szóval a zsidó előnyök hátterében valamiféle jellegzetes zsidó iparkodás állt. Pedig ez egyáltalán nem biztos. Az érvényesülés egy társadalomban ugyanis – sajnos – olyasmi, amit nem elég kiérdemelni (sőt erre akár egyáltalán nincs is szükség), hanem amit odaítélnek. Az egyenlőtlenségek sosem közvetlenül teljesítménykülönbségeket fejeznek ki, mert közvetlenül mindig valakinek vagy valakiknek (például a vevőknek, üzletfeleknek) a döntésein múlnak. És nem lehetünk biztosak abban, hogy a teljesítményeket elbírálók elfogulatlanok voltak, tehát kérdés, vajon nem csupán az ő fejükben termelődött-e meg a zsidó siker (és kudarc) a teljesítmények értékelésekor.

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Abraham, Gary A. 1988: Max Weber on “Jewish Rationalism” and the Jewish Question. *International Journal of Politics, Culture, and Society* (1.) 3. 358–391.
- Aron, Raymond 2006: *Az értelmiség ópiuma*. (Ford. Kovács Zsolt.) Budapest.
- Ágoston Péter 1917: *A zsidók útja*. (A jövő kérdései 2.) Nagyvárad.
- Balog Iván 2000: Bibó István és Max Weber. *Szociológiai Szemle* (10.) 2. 38–50.
- Balog Iván 2004: *Politikai hisztériák Közép- és Kelet-Európában. Bibó István fasizmusról, nacionalizmusról, antiszemitizmusról*. (Eszmetörténeti könyvtár 2.) Budapest.
- Balog Iván 2015: Hajnal István alternatív kánonja. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A magyar történetírás kánonjai*. Budapest, 129–163.
- Baron, Salo W. – Kahan, Arcadius et al. 1976: *Economic History of the Jews*. (Ed. by Nachum Gross.) (Shocken Paperbacks on Jewish History and Life.) New York.
- Bauer, Bruno 1843: *Die Judenfrage*. Braunschweig.

¹³⁷ Üveges 2016.

- Bibó István 1984: Zsidókérdés Magyarországon 1944 után. In: Hanák Péter (szerk.): *Zsidókérdés, asszimiláció, antiszemitizmus. Tanulmányok a zsidókérdésről a huszadik századi Magyarországon*. Budapest, 135–294.
- Bibó István 1989: *Beszélgétek, politikai-életrajzi dokumentumok*. (Szerk. Huszár Tibor.) Budapest.
- Bireley, Robert 2006: The Catholic Reform, Jews, and Judaism in Sixteenth-Century Germany. In: Burnett, Stephen G. – Bell, Dean Philipp (eds): *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-Century Germany*. (Studies in Central European History 37.) Leiden–Boston, 249–268.
- Bodemann, Y. Michal 2010: Ethnos, Race and Nation: Werner Sombart, the Jews and Classical German Sociology. *Patterns of Prejudice* (44.) 2. 117–136.
- Bosnyák Zoltán 1935: *Fővárosunk elzsidósodása*. Budapest.
- Botticini, Maristella – Eckstein, Zvi 2005: Jewish Occupational Selection: Education, Restrictions, or Minorities? *The Journal of Economic History* (65.) 4. 922–948.
- Botticini, Maristella – Eckstein, Zvi 2007: From Farmers to Merchants, Conversions and Diaspora. Human Capital and Jewish History. *Journal of the European Economic Association* (5.) 5. 885–926.
- Botticini, Maristella – Eckstein, Zvi 2012: *The Chosen Few. How Education Shaped Jewish History. 70–1492*. (The Princeton Economic History of the Western World.) Princeton–Oxford.
- Carlebach, Julius 1978: *Karl Marx and the Radical Critique of Judaism*. (The Littman Library of Jewish Civilization.) London–Boston.
- Draper, Hal 1985: Marx és a zsidó gazdasági sztereotípa. (Ford. Engel Anna.) In: N. N. (szerk.): *Zsidókérdés Kelet- és Közép-Európában*. (Fejlődés-tanulmányok 3.) Budapest, 193–206.
- Feleky László 1911: Werner Sombart új könyve. *Nyugat* (4.) 14.
- Felkai Gábor 2006: *A német szociológia története a századfordulótól 1933-ig. I. kötet*. Budapest.
- Fine, Robert 2014: Rereading Marx on the “Jewish Question”. Marx as a Critic of Antisemitism? In: Stoetzler Marcel (ed.): *Antisemitism and the Constitution of Sociology*. Lincoln–London, 137–159.
- Ghosh, Peter 2006: The Place of Judaism in Max Weber’s Protestant Ethic. *Journal for the History of Modern Theology* (12.) 2. 208–261.
- Ginzburg, Carlo 1995: Representations of German Jewry. Images, Prejudices, Ideas – A Comment. In: Hsia, Ronnie Po-Chia – Lehmann, Hartmut (eds): *In and Out of the Ghetto. Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*. (Publications of the German Historical Institute.) Cambridge, 209–212.
- Grundmann, Reiner – Stehr, Nico 2001: Why is Werner Sombart not Part of the Core of Classical Sociology. From Fame to (Near) Oblivion. *Journal of Classical Sociology* (1.) 2. 257–287.
- Hajnal István 1936: *Az újkor története*. (Egyetemes történet négy kötetben 3.) Budapest.
- Hajnal István 1942a: Az osztálytársadalom. In: Domanovszky Sándor (szerk.): *Magyar művelődéstörténet 5*. Budapest, 165–200.
- Hajnal István 1942b: Baráth Tibor: Az új Magyarország történetírása. (Recenzió.) *Századok* (76.) 9–10. 453–459.

- Hajnal István 1993a [1939]: Történelem és szociológia. In: uő: *Technika, művelődés. Tanulmányok*. (Szerk. Glatz Ferenc.) (História könyvtár – Monográfiák 2.) Budapest, 157–204.
- Hajnal István 1993b [1942]: A kis nemzetek történetírásának munkaközösségéről. In: uő: *Technika, művelődés. Tanulmányok*. (Szerk. Glatz Ferenc.) (História könyvtár – Monográfiák 2.) Budapest, 243–298.
- Hajnal István 1993c [1941]: Az európai város kialakulása. In: uő: *Technika, művelődés. Tanulmányok*. (Szerk. Glatz Ferenc.) (História könyvtár – Monográfiák 2.) Budapest, 205–241.
- Halmos Károly 2003: A lövészárók szelleme. Hajnal István arcképéhez. *Beszélő* (8.) 1–2. 82–92. <http://beszelo.c3.hu/cikkek/a-loveszarok-szelleme> – utolsó letöltés: 2017. január 19.
- Halmos Károly 2005: A magyar gazdaság- és társadalomtörténet-írás a kapitalizmus szelleméről. In: Molnár Artilla Károly (szerk.): *Szellem és etika. A „100 éves a Protestáns etika” konferencia előadásai*. Budapest, 153–173.
- Halmos Károly 2015: Zsidók és zsidóság neves történészek 1945 előtti munkáiban. *Socio.hu* (5.) 2. 24–38. http://www.socio.hu/uploads/files/2015_2/halmos.pdf – utolsó letöltés: 2017. január 19.
- Hanák Péter 1974: Polgárosodás és asszimiláció Magyarországon a XIX. században. *Történelmi Szemle* (17.) 4. 513–536.
- Hanák Péter 1984: A lezáratlan per. A zsidóság asszimilációja a Monarchiában. In: uő (szerk.): *Zsidókérdés, asszimiláció, antiszemitizmus. Tanulmányok a zsidókérdésről a huszadik századi Magyarországon*. Budapest, 355–379.
- Hanák Péter 1991: A zsidó kereskedők Magyarország modernizálásában. *História* (13.) 2–3. 17–19.
- Hanák, Péter 1992: Jews and the Modernization of Commerce in Hungary, 1760–1848. (Transl. by Bill Templer.) In: Silber, Michael K. (ed.): *Jews in the Hungarian Economy. 1760–1945. Studies Dedicated to Moshe Carmilly-Weinberger on his Eightieth Birthday*. Jerusalem, 23–39.
- Hanák Péter 1993: Az alapítások kora. In: uő: *Ragaszkodás az utópiához*. (Liget könyvek.) Budapest, 237–260.
- Hanák Péter 1996: Modernizáció és antiliberalizmus Magyarországon. *Mozgó Világ* (22.) 7. 3–13.
- Hanák Péter 2005: A másokról alkotott kép. Polgárosodás és etnikai előítéletek a magyar társadalomban (a 19. század második felében). In: Varga László (szerk.): *Zsidóság a dualizmus kori Magyarországon. Siker és válság*. Budapest, 167–189.
- Hawkes, David 2010: *The Culture of Usury in Renaissance England*. New York.
- Hsia, Ronnie Po-Chia 1995: The Usurious Jew: Economic Structure and Religious Representations in an Anti-Semitic Discourse. In: Hsia, Ronnie Po-Chia – Lehmann, Hartmut (eds): *In and Out of the Ghetto. Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*. (Publications of the German Historical Institute.) Cambridge, 161–176.
- Jakab Réka 2014: *Bérlőből polgár. Pápa város zsidó közösségének társadalom- és gazdaságtörténete, 1748–1848*. Budapest.

- Karady Viktor 1997: A zsidóság polgárosodásának és modernizációjának főbb tényezői a magyar társadalomtörténetben. (Ford. Derdák Tibor – Tardos Katalin – Tótfalusi Ágnes.) In: uő: *Zsidóság, modernizáció, polgárosodás. Tanulmányok.* (KonTEXTus könyvek.) Budapest, 78–113.
- Karp, Jonathan 2008: *The Politics of Jewish Commerce. Economic Thought and Emancipation in Europe, 1638–1848.* Cambridge.
- Katz, Jakov 2001: *Az előítélettől a tömeggyilkosságig. Az antiszemitizmus története 1700–1933 között.* (Ford. Pelle János.) (Osiris könyvtár – Judaica.) Budapest.
- Kovács Gábor 2000: Szokásszerű és okszerű társadalom. Történelemtipológia és kultúrkritika Hajnal István társadalomfelfogásában. *Világosság* (41.) 2. 3–22.
- Kovács Gábor 2012: Az elszabadult ráció mítosza – Hajnal István modernitásképe. In: Lackó Sándor – Faragó Emese (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 10. Az ész.* Szeged, 341–348.
- Kósa Miklós 1942: *Hová? Mivel? Hogyan? I. A zsidóvagyron és a zsidókitelepítés Magyarországon.* Budapest.
- Lakatos László 1993: Hajnal István hatása. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): *A hatalom humanizálása. Tanulmányok Bibó István életművéről.* Pécs, 109–116.
- Lakatos László 1996: *Az élet és a formák. Hajnal István történelemszociológiája.* (Nagyítás szociológiai könyvek 2.) Budapest.
- Lakatos László 2001: Bevezetés. In: uő (szerk.): *Hajnal István.* (Magyar Panteon 9.) Budapest, 7–63.
- Le Goff, Jacques 1988: *Your Money or Your Life. Economy and Religion in the Middle Ages.* (Transl. by Patricia Ranum.) New York.
- Leopold, David 2007: *The Young Karl Marx. German Philosophy, Modern Politics, and Human Flourishing.* Cambridge.
- Liebeschütz, Hans 1964: Max Weber's Historical Interpretation of Judaism. *Leo Baeck Institute Yearbook* (9.) 41–68.
- Little, Lester K. 1978: *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe.* London.
- Loader, Colin 2001: Puritans and Jews. Weber, Sombart and the Transvaluators of Modern Society. *The Canadian Journal of Sociology* (20.) 4. 635–653.
- Löwith, Karl 1996: *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai előfeltevései.* (Ford. Miklós Tamás – Boros Gábor.) (A kútnál.) Budapest.
- Marx, Karl 1903a: A zsidókérdésről. [Első közlemény.] (Ford. Csizmadia Sándor.) *Husadik Század* (4.) 5. 377–396.
- Marx, Karl 1903b: A zsidókérdésről. [Második közlemény.] (Ford. Csizmadia Sándor.) *Husadik Század* (4.) 6. 478–496.
- Marx, Karl 1955: *A tőke. A politikai gazdaságtan bírálata. Első kötet. A tőke termelési folyamata.* (Ford. Rudas László – Nagy Tamás.) Budapest.
- Marx, Karl 1957: A zsidókérdéshez. In: Marx, Karl – Engels, Friedrich: *Karl Marx és Friedrich Engels művei. 1. kötet. 1839–1844.* (Szerk. Marxizmus-leninizmus klasszikusainak szerkesztősége.) Budapest, 349–377.
- Marx, Karl – Engels, Friedrich 1958: A szent család vagy a kritikai kritika kritikája. Bruno Bauer és társai ellen. In: Marx, Karl – Engels, Friedrich: *Karl Marx és Fried-*

- rich Engels művei. 2. kötet. 1844–1846.* (Szerk. Marxizmus-leninizmus klasszikusainak szerkesztősége.) Budapest, 1–210.
- Megill, Allan 2001: *Karl Marx: The Burden of Reason. (Why Marx Rejected Politics and the Market?)* Lanham–Boulder–New York–Oxford.
- Mendes-Flohr, Paul R. 1976: Werner Sombart's The Jews and Modern Capitalism. An Analysis of Its Ideological Premises. *Leo Baeck Institute Yearbook* (21.) 1. 87–107.
- Miskolczy Ambrus 2012: „... igen, de...” Antiszemitizmus és történetírás Hunniában – I. 2000 (24.) 9. 11–26.
- Mitzman, Arthur 1973: *Sociology and Estrangement. Three Sociologists of Imperial Germany.* New York.
- Mosse, Werner Eugen 1979: Judaism, Jews and Capitalism. Weber, Sombart and Beyond. *Leo Baeck Institute Yearbook* (24.) 1. 3–15.
- Muller, Jerry Z. 2003: *The Mind and the Market. Capitalism in Modern European Thought.* New York.
- Muller, Jerry Z. 2010: *Capitalism and the Jews.* Princeton–Oxford.
- Nirenberg, David 2016: *Antijudaizmus. A nyugati hagyomány.* (Ford. Felcsuti Péter.) Budapest.
- N. N. 1911: A zsidók és a gazdasági élet. (Recenzió.) *Közgazdasági Szemle* (35.) 856–858.
- Oelsner, Toni 1962: The Place of the Jews in Economic History as Viewed by German Scholars. A Critical-Comparative Analysis. *Leo Baeck Institute Yearbook* (7.) 1. 183–212.
- Oppenheimer, Franz 1911: A zsidók és a gazdasági élet. (Ford. N. N.) *Huszedik Század* (12.) 7. 1–19.
- Penslar, Derek Jonathan 2001: *Shylock's Children. Economics and Jewish Identity in Modern Europe.* Berkeley–London.
- Roscher, Wilhelm 1875: Die Stellung der Juden im Mittelalter, betrachtet vom Standpunkte der allgemeinen Handelspolitik. *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* (31.) 4. 503–526.
- Roth, Cecil 1940: *The Jewish Contribution to Civilization.* New York–London.
- Shmueli, Efraim 1968: The “Pariah-People” and Its “Charismatic Leadership”. A Reevaluation of Max Weber's “Ancient Judaism”. *Proceedings of the American Academy for Jewish Research* (36.) 167–247.
- Sombart, Werner 1902a: *Der moderne Kapitalismus. Zweiter Band. Die Theorie der kapitalistischen Entwicklung.* Leipzig.
- Sombart, Werner 1902b: *Der moderne Kapitalismus. Erster Band. Die Genesis des Kapitalismus.* Leipzig.
- Sombart, Werner 1911: *Die Juden und das Wirtschaftsleben.* Leipzig.
- Stoetzler, Marcel 2010: Antisemitism, Capitalism and the Formation of Sociological Theory. *Patterns of Prejudice* (44.) 2. 161–194.
- Szekfü Gyula 1934: *Három nemzedék és ami utána következik.* Budapest.
- Sz[ékely Art]úr 1912: Werner Sombart Budapesten. *Szabadgondolat* (2.) 10. 354–355.
- Tawney, Richard H. 1926: *Religion and the Rise of Capitalism. A Historical Study. (Holland Memorial Lectures, 1922).* London.

- Toch, Michael 2008: Economic Activities of German Jews in the Middle Ages. In: Toch, Michael (Hg.): *Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen*. (Schriften des Historisches Kollegs 71.) München, 181–210.
- Todeschini, Giacomo 2008: Christian Perceptions of Jewish Economic Activity in the Middle Ages. In: Toch, Michael (Hg.): *Wirtschaftsgeschichte der mittelalterlichen Juden. Fragen und Einschätzungen*. München, 1–16.
- Üveges Bence 2016: *Gazdagság és felekezet Pápán a 19. században. Kísérlet a páriakapitalizmus-elmélet empirikus vizsgálatára*. (MA-szakedolgozat.) Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest.
- Varró István 1910: A zsidók részvétele a modern közgazdaság kiépítésében. *Huszadik Század* (11.) 8. 121–130.
- Weber, Max 1920: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. In: uő: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1*. Tübingen, 17–206.
- Weber, Max 1979: *Gazdaságtörténet. Válogatott tanulmányok*. (Szerk. Bertalan László, ford. Erdélyi Ágnes.) Budapest.
- Weber, Max 1992: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 2/1. A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái. A társadalmi szervezetek. Közösségek, társulások, vallások*. (Ford. Erdélyi Ágnes.) Budapest.
- Weber, Max 1995: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. (Ford. Józsa Péter – Lisauer Zoltán – Somlai Péter.) (A társadalomtudomány klasszikusai.) Budapest.
- Weber, Max 1996: *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai 2/3. A gazdaság, a társadalmi rend és a társadalmi hatalom formái: az uralom szociológiája I*. (Ford. Erdélyi Ágnes.) Budapest.
- Weber, Max 1998: A tudomány mint hivatás. (Ford. Wessely Anna.) In: uő: *Tanulmányok*. (Osiris könyvtár.) Budapest, 127–155.
- Weber, Max 2007a: Az ókori zsidóság. (Ford. Ábrahám Zoltán – Tatár György.) In: uő: *Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok. Válogatás*. (Szerk. Hidas Zoltán.) (Társadalomtudományi könyvtár.) Budapest, 443–691.
- Weber, Max 2007b: Előzetes megjegyzés. (Ford. Somlai Péter.) In: uő: *Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok. Válogatás*. (Szerk. Hidas Zoltán.) (Társadalomtudományi könyvtár.) Budapest, 7–22.